توحد المضمون وتعدد الأنساق

في القرآن الكريم

(دراسة بلاغية)

الدكتور
صفوت عبد الله الخطيب
وكيل كلية الآداب – جامعة المنيا

العلم والإيمان للنشر والتوزيع

٢٢٥
أ . ص

الخطيب ، صفوت عبد الله .

توحد المضمون وتعدد الأنساق في القرآن الكريم دراسة بلاغية صفوت عبد الله الخطيب

؛-ط1-.كفر الشيخ دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع ، 2008.

132 ص ؛ 24سم .

تدمك : 2 – 234 – 308 – 977

1. القرآن ، بلاغة.

أ - العنوان.

رقم الإيداع : ٢٠٣٧٠ / ٢٠٠٨

الناشر : دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع

دسوق - شارع الشركات- ميدان المحطة
هاتف : ٠٠٢٠٤٧٢٥٥٠٣٤١ - فاكس: ٠٠٢٠٤٧٢٥٦٠٢٨١
E-mail: elelm_aleman@yahoo.com
elelm_aleman٢٠١٦@hotmail.com

فهرس المحتوى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الدراسات النظرية فى مجال البلاغة والنقد لا يصطنعها الهوى أو الرغبة فى التنظير وإنما هى مرحلة تلى مراحل لابد أن تسبقها والوصول – بشكل طبعى – إلى مرحلة التنظير يعنى – بلا شك – الوصول إلى كشف الروح العام للشعب ، والرؤية الشمولية لجوهر ذاته وإدراك حقيقته . ومن هنا يظل الناظر فى تاريخ التراث النقدى والبلاغى – عند العرب – مشغوفا بتتبع الومضات المرشدة إلى هذا الهدف وإن قلت أو تباعدت ولكن عندما يسفر التتبع عن تبدد هذه الومضات ، ويقف الدارس على أن الهوى قد عجل بمثل هذه المحاولات القليلة ، قبل تتميم مراحل لابد منها يصبح من الواجب على الدارس أن يلزم نفسه ، وأن يدعو الآخرين أن تستكمل المراحل المفقودة فى سبيل الوصول إلى مرحلة التنظير النقدى والبلاغى لأمته من طريق طبعى وقومى ، لما يترتب على هذا من تبين لحدود الشخصية القومية لهذه الأمة .

لقد بات معروفا ومشهورا أن التراث النقدى عند العرب ، التحليلى منه إنما يمثل نظرات فردية هى قرينة نماذج أدبية مقتطعة

من سياقها العام ، والنظرى منه مفقود إلا قليلا ، وهذا القليل – فى تراثنا النقدى والبلاغى – إما أن يكون قد أتى مشوها بسبب الهوى المحموم فى احتذاء النماذج الغريبة الجديدة الوافدة مع نقل علوم الأوائل ، وإما أن يكون قد جاء حذرا متوجسا من هذا الجديد الغريب ، فنكص على عقبيه ، وغلبه ذوقه الأخلاقى المحافظ ، وإما أن يكون قد أصاب الهدف وعرف الطريق ، ولكن مجيئه متأخرا أضر به إذ لم يتناصر له الوعى الجمعى الذى أنهكه الضعف والفرقة السياسية .

والمتأمل فى المحاولات التنظيرية السابقة يجد أن الناجح منها ، إنما أسهم فى نجاحه مجيئه بعد استقراء عام للشعر العربى على النحو الذى صنعه حازم القرطاجنى فى

منهاج البلغاء ، وهو النحو الذى أغفله قدامة بن جعفر فى نقد الشعر بسبب انبهاره بالمنطق الأرسطى ، وأغفله أيضا ابن طباطبا العلوى فى عيار الشعر بسبب الرغبة والتوجس – فى آن واحد – فى إقباله على النهج الفلسفى . ثم إن المتأمل فى تلك المحاولات التنظيرية يدرك أن محاولة حازم القرطاجنى التى قاربت النجاح ، إنما قلت قيمتها لأنها كانت محاولة فردية لم يناصرها العقل الجمعى للبلاغيين والنقاد العرب .

إننا فى ضوء ما سبق طرحه نجد أنفسنا مطالبين بالعودة إلى ما نعتقد أنه البداية الصحيحة الموصلة إلى هذا التنظير الكاشف عن روح الشخصية العربية ، والناشئ من سلالتها الفكرية . وإن هذه البداية تتمثل – فيما نرى – فى حلقات من الدرس التحليلى تختط لها طريقا من طرق الكشف عن كينونة النفس العربية ، وذلك من خلال الكشف عن أنماط تذوقها فى الإبداع والتلقى ، وهو الأمر الذى يمكن تحقيقه – فيما نرى من خلال جزئية يتحدد فيها عنصر الخيار الإبداعى المرتبط يقينا باستجابة الخيار التذوقى للمتلقى ، ونعنى بها قضية توحد المضمون ثم تبدل الأنساق المؤدية إليه فى عمومه والمختص كل منها بخاصة يستوجبها المقام والمقصد الدقيق داخل هذا المضمون العام .

إن هذه الجزئية التى نريدها ونتطلبها يندرج تحتها أكثر من قضية ، تمثل فى مجملها جماع الاتجاهات الفلسفية والفكرية ، بل والموقف العام للشخصية العربية ، ومن هذه القضايا قضية التوحيد ، التى يؤثر بحثنا هذا أن يجعلها الحلقة المبدوء بها سلسلة هذه القضايا

وإنما آثرنا البدء بقضية التوحيد باعتبارها مبدأ الوجود ، ومحور الفكر الإنسانى عموما ، ومحك اختبار الموقف المحورى للشخصية العربية من كل ما سوف يليها من القضايا .

إن قضية المضمون العام ذى الأنساق المتبدلة – فى القرآن خاصة – لفتت أنظار الدارسين قديما وحديثا ، وإن كانوا لم يصلوا – فى ذلك – إلى ما نبتغيه ونتطلبه فى بحثنا هذا ، ويمكننا أن نجمل تصنيفنا ومآخذنا على هؤلاء الدارسين فى أمرين :

الأول - أن قسما من هذه الدراسات قد عكف على تتبع اختلاف النسق بحسب ملاحظته فى آية آية دون ربط تلك الآيات بما تندرج تحته من مضامين عامة .وفى هذا القسم يمكننا الإشارة إلى كتاب الرازى المعروف باسم (درة التنزيل) وهو فضلا عن تتبعه للآيات متفرقة مفردة منزوعة من إطارها العام ، فإنه – بعد ذلك – وكما يذكر محقق كتاب البرهان للكرمانى " مختصر غير واف بالغرض " [عبد القادر أحمد عطا / مقدمة تحقيق كتاب البرهان فى توجيه متشابه القرآن للكرمانى ص ١٤] .

ويمكننا الإشارة فى هذا القسم أيضا إلى كتاب (درة التنزيل وغرة التأويل للخطيب الإسكافى) وعلى الرغم من أنه يعرض خطته فيقول : " إنى مذ خصنى الله بإكرامه وعنايته ، وشرفنى بإقراء كلامه ودرايته ، تدعونى دواع قوية يبعثها نظر وروية فى الآيات المتكررة

بالكلمات المتفقة والمختلفة ، وحروفها المتشابهة المنغلقة والمنحرفة ؛ تطلبا لعلامات ترفع لبس إشكالها ، وتخص الكلمة بآيتها دون أشكالها [الخطيب الإسكافى / درة التنزيل وغرة التأويل / ص ٧-٨] .

فإن وقوفه أمام تلك الآيات ، وإن كان من مميزاته – فى أحيان قليلة – أنه تناول الآيات المكررة فى إطار السياق الذى وردت فيه ، فإنه – فى أحيان أخرى – قد ينشغل بتعليلات نحوية بعيدة عن خطة كتابه ، وقد يقف عند وجوه وعلل غير بلاغية كما فى وقوفه أمام قصة موسى فى سورة البقرة وما فيها من تغاير الأنساق وتفسيره ذلك بأن القصد إنما هو إلى حكاية المعنى ولذلك يجوز استخدام الألفاظ بأى طريق .

ثم هو فى أحيان أخرى لا يعلل للتكرار ، وإنما يعلل للعدد الذى تكررت فيه الآيات كما فى آية (فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) فى (سورة الرحمن الآية ١٢) .

والإسكافي فى نهاية الأمر يعرض للتكرار بحسب السور ، وليس بحسب الموضوعات التى وردت فيها تلك الآيات .

ومن هذا القسم الأول أيضا يأتى كتاب الكرمانى (البرهان فى توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان) وهو المنشور تحت عنوان (أسرار التكرار فى القرآن) وهو يشير فى خطة كتابه إلى عنايته بالآيات المفردات فيقول : " هذا كتاب أذكر فيه الآيات المتشابهات التى تكررت فى القرآن وألفاظها متفقة ولكن وقع فى بعضها زيادة أو نقصان أو تقديم أو تأخير أو إبدال حرف مكان حرف أو غير ذلك [الكرمانى / أسرار التكرار فى القرآن ص ١٧] وصحيح أنه قد ينظر إلى الآيات من خلال موقع كل آية منها فى السورة ، ولكنه لا يضيف – إلى ذلك – المضامين العامة للآيات التى يعالجها ، كما أنه يوجه عنايته للفظة واحدة اختلفت زيادة أو نقصا فى الآية ، وليس لنسق العبارة فى الآية بكاملها ، وكذلك فإن الكرمانى فى تعليله لاختلاف الألفاظ يميل إلى الاختصار ، ويعول على تعليلات غير مستندة إلى روح الصياغة ، وإنما يعتمد على مراعاة التناسب الصوتى أو الصيغ الصرفية وهو أمر قد يصف دون أن يعلل ، فضلا عن نقوله عن القدماء مكتفيا بها دون تدخل منه فى بعض المواضع .

وفى هذا القسم أيضا يمثل كتاب (ظاهرة التكرار فى القرآن الكريم) للدكتور عبد المنعم السيد حسن دراسة معاصرة فقد نشر فى سنة ١٩٨٠ وهو يقف أمام بعض وليس كل – الآيات المتشابهة والتى

كان السابقون قد أشاروا إليها ، وعلى الرغم من أنه يقدم تعليلات لوجوه الخلاف فى النسق ، فإنه لا يصنع ذلك فى إطار مضمون عام يشمل تلك الآيات التى يعرض لها ، ثم هو لا يكمل تتبعه للآيات المتشابهة كلها ، بل يقف عند بعضها فقط .

وأما الأمر الآخر من تصنيفنا ومآخذنا على الدراسات السابقة فهو أن بعض هذه الدراسات قد سعى جاهدا فى سبيل دراسة اختلاف الأنساق من خلال مضامين عامة وإن كانت – فيما نرى – قد ظلت مجرد أمل راود أصحابه ، ولم يصلوا فى سبيل تحقيقه إلى ما وعدوا به ، ولم ينتهوا فيه إلى ما كنا نرجوه لهم .

فالأستاذ/ سيد قطب يلاحظ أن الباحثين فى البلاغة وفى إعجاز القرآن كانوا مرشحين بعد أن " خلى بينهم وبين البحث فى صميم العمل الفنى فى القرآن أن يصلوا إلى ما لم يصل إليه المفسرون ، ولكنهم شغلوا أنفسهم بمباحث عقيمة حول اللفظ والمعنى أيهما تكمن فيه البلاغة " [سيد قطب / التصوير الفنى فى القرآن / ص ٢٩] .

بل إن الرجل يلمس بدقة منهجنا الذى ندعو إليه هنا عندما يقول: "وبوقوف الباحثين فى بلاغة القرآن عند خصائص النصوص

المفردة ، وعدم تجاوزها إلى الخصائص العامة ، وصلوا إلى المرحلة الثانية من مراحل النظر فى الآثار الفنية وهى مرحلة الإدراك لمواضع الجمال المتفرقة ، وتعليل كل موضع منها تعليلا منفردا ذلك مع ما قدمنا من أن هذا الإدراك كان بدائيا ناقصا .

أما المرحلة الثالثة مرحلة إدراك الخصائص العامة – فلم يصلوا إليها أبدا لا فى الأدب ولا فى القرآن " . [سيد قطب / التصوير الفنى فى القرآن / ص ٣٤] .

ولكن سيد قطب على الرغم من وعيه بهذه الحقيقة ، وعلى الرغم من تطلبه لهذا المنهج الذى تدرس فيه بلاغة القرآن بشكل شمولى ومن خلال الوعى بالخصائص العامة فإنه – هو نفسه – عندما يتحدث عن التناسق الفنى فى كتابه التصوير الفنى ، نجده يشير إلى تناسق السياق من خلال الوقوف أمام المعانى المتواردة ، والتى تشكل لوحة فنية

متوافقة المعانى ، وقد يعلل اختيار الألفاظ ذات الدلالة المناسبة للجو العام ولكنه – فى كل ذلك – يقف عند اللفظة المفردة ولا يتعداها إلى التركيب أو النسق ، بل يعرض عن هذا بدعوى أنه من البلاغة القديمة ، مع أن البلاغة القديمة لم تصنع هذا الصنيع أللهم إلا عند الزمخشرى فى مواضع من الكشاف وأما غيره من المصادر فإنها –

إن حددت طرق الإسناد – فهى لم تصل من خلال ذلك إلى بيان دلالتها الفنية والبلاغية العامة .

ومما يؤخذ بعد ذلك على سيد قطب أنه فى علاجه للتناسق الفنى فى القرآن لم يكن لديه معيار محدد فى اختيار النصوص ، وإنما تخير ما يعن له دون تخطيط ملزم ، ثم إن تحليلاته – من بعد ذلك – لا تقوم على استنباط الجمال والقيم البلاغية فى النص، بقدر ما تعتمد على إثارة انفعال القارئ بكلام الناقد نفسه أكثر من إثارته بما فى النص من صياغة .

ومن الدراسات – فى هذا القسم الآخر أيضا – دراسة الدكتورة عائشة بنت الشاطئ عن (التفسير البيانى للقرآن الكريم) وهى على الرغم من أنها تنتهج – فيما تقول منهج أستاذها الشيخ أمين الخولى فى التفسير الأدبى ، والأصل فيه – كما تذكر – " هو التناول الموضوعى الذى يفرغ لدراسة الموضوع الواحد فيه ، فيجمع كل ما فى القرآن عنه ويهتدى بمألوف استعماله للألفاظ والأساليب ، بعد تحديد الدلالة اللغوية لكل ذاك، وهو منهج يختلف تماما عن الطريقة المعروفة فى تفسير القرآن سورة سورة " .

[بنت الشاطئ / التفسير البيانى للقرآن الكريم / ١ / ١٨] .

أقول على الرغم من ذلك ، فهى قد عالجت بحثها فى تفسير القرآن باعتباره سورا لا موضوعات ، وليس يشفع لها فى ذلك ما تراه من أن قصار السور فى الجزء الأول من كتابها حديث عن اليوم الآخر ؛ لأنها تحدثت عن كل سورة على حدة ولم تتحدث عن خصائص أو مظاهر اليوم الآخر ، ثم إن ما قصدت إليه من تتبع التفسير من خلال موضوعات، إنما جاء من خلال وقوفها أمام المعنى الجزئى فى السورة، ثم حشد مرات وروده فى القرآن ومعانيه فيها وهى – على الرغم من سعيها إلى منهج جديد فى التفسير ينتقد كل التفاسير السابقة – فإنها لم تنج من استهلاك الجهد والوقت فى عرض كثير من مواقف التفاسير القديمة ، ثم إعلان الاستغناء عنها . وهى – فى نهاية الأمر – عندما اهتدت إلى عدد من المفاهيم الجديدة ، فإن ذلك لم يكن من خلال الوقوف عند الصياغة ودور التراكيب فى فهم المعنى ، وإنما استنبطت ذلك من خلال استعمالات الكلمة فى القرآن أو من خلال مواقف المفسرين وترجيح بعضها على بعض .من ثم فإنه يصبح من غير المفهوم ما تقصده بالتفسير البيانى .

إن الدراسات التى عرضنا لها – فيما مضى – قد حاد معظمها عن خطتنا ومقصودنا ؛ فعدد منها خاصة المحاولات التراثية قد عكفت على التتبع الفردى للآيات دون أن تنتبه إلى الأطر العامة التى يندرج تحتها كل قسم من هذه النصوص وعدد آخر من تلك الدراسات – خاصة الحديثة – كدراسة سيد قطب وبنت الشاطئ قد تنبه للفكرة ودعا إليها ، ولكن يبدو أن ذلك كان بمفهوم مغاير لما نعنيه ، إذ لم تشفع هذه الدعوات بنموذج تطبيقى على النحو الذى نرغب فى صنعه هنا ، ولم تعضد بما يساندها من منهج يجنبها التتبع الفردى العشوائى كما عند سيد قطب ، أو التتبع حسب السور كما عند بنت الشاطئ . ثم إن تلك الدراسات جميعها – بعد ذلك – لم تسع إلى ما قصدنا إليه من النظر إلى تلك المحاولة على أنها مرحلة تستهدف ما وراءها وهو ما يتمثل فى استخلاص أنماط الإبداع والتذوق العربى للوقوف على الروح العام للشخصية العربية والتنظير لرؤيتها العامة

إن دراستنا هذه تحاول أن تستكمل ما فات السابقين من خلال منهج ورؤية يتمثلان فى النظر إلى قضية التوحيد على أنها حلقة لابد أن تليها حلقات أخرى تقف على القضايا المختلفة التى دارت حولها النصوص العربية سواء فى القرآن أو فى الأدب ثم إن هذه الحلقات – جميعها – لابد أن يراعى فيها أنها تندرج تحت مشروع عام هو درس الدواعى البلاغية والقيم الفنية المترتبة على تعدد الأنساق الصياغية الداخلة تحت مضمون عام واحد . إننا نقدر – إن شاء الله – أن اكتمال حلقات هذا المشروع – على أيدى فريق من الدارسين – سوف يقفنا فى النهاية على تبين خصائص عامة ثابتة للنهج العربى فى اختيار أنماط الإبداع الفنى ، وفى الحرص على موافقة أنماط التذوق الفنى أيضا .

ومن ثم تكون هذه الخصائص التى نقدر إمكان الوقوف عليها سبيلا إلى صياغة نظرية عربية فى البلاغة والنقد تشتق من طبيعة الحس العربى وتلائمه .

إننا فى سبيل هذا الهدف ننظر إلى نصوص الإبداع العربى قرآنا وأدبا على أنها المصدر الرئيسى لتلك البحوث متمثلا فى القرآن الكريم ثم دواوين الشعر العربى وكذلك مجاميع النثر العربى ، القديم من ذلك فى مرحلة ، والحديث منه فى مرحلة أخرى .

ثم يلى هذا المصدر الأول مصدر آخر يتمثل فى المحاولات النقدية والبلاغية التى واكبت تلك النصوص متمثلة فى كتب التفسير

بالنسبة لنصوص القرآن ، ومتمثلة فى مصادر النقد والبلاغة قديمها وحديثها بالنسبة لنصوص الأدب ، ذلك حتى إن كانت تلك المحاولات تقوم على التتبع الفردى؛ لأنها تمثل شكلا من أشكال التذوق يدخل فى إطار خطتنا وإن كان غير ناضج وغير شمولى .

ويبقى بعد ذلك عبء كبير على الدارسين المشتركين فى هذا المشروع يتمثل فى اختيار القضايا ، وفى تحديد ما يتبعها من النصوص ، ثم الاتكاء على الحس النقدى والذوق البلاغى فى الكشف عن أوجه اقتضاء الحال لكل نسق من الأنساق فى موضعه ؛ إذ أن ذوق الدارس – هنا – يكاد يقف على قدم المساواة مع نصوص الإبداع نفسها التى يمثلها القسم

الأول من مصادرنا ، ومن هنا يكتسب اجتهاد الدارس أهميته ، ويستوجب ضرورة الحذر والاحتياط في طرح القيم البلاغية التي يظن أنها دفعت إلى اختيار نسق دون نسق خاصة إذا كان الأمر يتعلق بالنص القرآني ، الذي كل ما يذكر حول معانيه ومقاصده مجرد اجتهاد لا يرقى إلى مراد الله جل وعلا .

إننا إذ نقدم هذا البحث إلى جمهور الدارسين في ميدان البلاغة والنقد ، لا يفوتنا أن نستحث كافة المثقفين العرب – في ميدان الدراسات الإنسانية عامة والفنون بكل أقسامها خاصة – إلى

شحذ هممهم فيما يشبه أن يكون مشروعا قوميا كبيرا يبدأ من السعي إلى إدراك الأنماط العربية الكبرى في التفكير ، وفي الإبداع ، وفي التلقي ، ويصل بعون الله وتوفيقه – إلى الوقوف على النظرية العربية في الأدب أو الموسيقى أو التصوير أو غيره ، مستهدفا من وراء ذلك الكشف عن الروح العام الذي تكونت في مناخه الشخصية العربية .

إننا إذ نشرع في ذلك لا نعدو أن نكون مجرد آملين في صحوة عربية حقيقية تعيدنا إلى مثل الصحوة العربية التي شهدها صدر الإسلام ومجرد راغبين في تظاهرة جماعية توفر لمشروعنا مناصرة الوعي الجمعي الذي خذل حازما من قبل ، ومجرد راجين من الله أن يلهمنا جميعا الصواب ، وأن يوثق عرى الأخوة فيما بيننا ، إنه – على ذلك إذا يشاء قدير ،

وإنه نعم المولى ، وإنه - في كل هدف خير - نعم النصير .

الدكتور
صفوت عبد الله الخطيب
المنيا في نهاية يوليو ١٩٩٣م

المدخل

البلاغة العربية جزء من منظومة التكوين العقلانى العربى

السعى إلى تصنيف أبواب البلاغة العربية على هيئة ثنائيات متضادة [1]، لم يكن- فيما يبدو لى - مجرد ظاهرة عارضة ، انفرد بها الدرس البلاغى العربى وحده ، بقدر ما كان – ذلك الأمر – تعبيرا خفيا عن عقيدة ، يكمن وراءها التكوين العقلى للشخصية العربية ، ويمكننا ملاحظتها فى كثير من وجوه الطرح الفنى و الفكرى العربى .

ففى الإبداع الشعرى ، حرص الشاعر على مقابلة الصدر مع العجز ، وعلى العناية بتفعيلة العروض كنظير مضاد لتفعيلة الضرب ، وحرص – أيضا – على أن يناسب بين مفتتح القصيدة القديمة بحديث الوجد والعاطفة ، وبين منقطعها بحديث الحكمة والعقل وفى الإبداع النثرى ظهرت الرسائل الديوانية فى مقابلة الرسائل الإخوانية ، وكذلك فن التوقيعات فى مواجهة الرسائل ، ثم نلحظ أيضا أن ميل فريق إلى العكوف على تكلف السجع ، لم يمنع فريقا آخر من الركون إلى الترسل .

١- تبدو هذه الثنائيات المتضادة فى أبواب البلاغة العربية مصطلحات وأفكارا . ومن ذلك – على سبيل التمثيل لا الحصر – انقسام أحوال المسند والمسند إليه بين أبواب الذكر والحذف ، التقديم والتأخير ، التعريف والتنكير ، ومن ذلك أيضا باب الفصل والوصل ، الإيجاز والإطناب ، ويلاحظ هنا أن الحديث عند البلاغين عن المساواة كقسيم ثالث للإيجاز والإطناب لم يكن يستحوز على عنايتهم التى تظهرها الأنماط المختلفة التى وقفوا عليها فى الإيجاز والإطناب . ومن هذه الثنائيات كذلك الحقيقة والمجاز ومنه أيضا تأكيد المدح بما يشبه الذم وتأكيد الذم بما يشبه المدح .
وتبدو هذه الثنائيات المتضادة فى الفكر البلاغى فى قيام التشبيه على طرفين أساسيين لا يستغنى عنهما معا وهما المشبه والمشبه به ، وأيضا فى الاستعارة المستعار منه والمستعار له وهما وإن كان لابد من حذف أحدهما فإنه لابد أيضا من تقدير وجوده والاجتهاد فى تصوره . ومنها بعد ذلك الحديث عن الفصاحة فى مقابلة البلاغة ومنها تقسيم أصناف البديع إلى بديع لفظى وبديع معنوى . وغنى عن الذكر أن أبواب المقابلة والمطابقة ثم السجع والجناس وغيرها كل ذلك يقوم على فكرة تجاور الطرفين أو تقابلهما

وفى الظواهر اللغوية ، أبان الدرس عن الفصيح ، مميزا إياه عن الدخيل ، وأشار إلى الحوشى ليميزه عن المبتذل .

والدرس النحوى – أيضاً – اعتنى بالمنتظم المطرد الذى يخضع للقاعدة ، ولكنه لم يغفل العناية بالشاذ المتفرد الذى يستدل عليه بالشاهد .

وحتى فى علم التاريخ ، إنما ظهرت العناية عند العرب بالأنساب ؛ لتفرق بالمقابلة بين عنصر عربى قح ، وعنصر مدخول فى نسبه مطعون فى انتمائه .

وفى علم الحديث ، نجد العناية بالمتن ، فى مقابلة العناية بالرجال ، ونجد التصنيف يميز بين الصحيح والحسن ، وبين الضعيف .

وكذلك علم التفسير يبرز فيه اتجاه المنقول ، فيعترضه اتجاه المعقول . ولو ذهبنا نستقصى الوجوه المختلفة لهذه الفكرة ، لوجدناها تصدق ذلك وتقره، أكثر من أن تنفيه أو تكذبه .

إنها إذن عقيدة التكوين العقلى عند العرب ، تلك العقيدة التى تميل إلى الكشف عن حقيقة الشئ ، واختبار جوهره ، بأبسط الطرق ، وأنسبها لطبيعة هذا العقل ، وهى الطريقة التى وقف عليها الشاعر فى قوله :" وبضدها تتبين الأشياء " . والبلاغة العربية فى استهدافها بلوغ قلب المخاطب – وهو جوهر ومكمن التأثير فيه بحاجة المتكلم – لم تكن لتشذ عن منظومة هذا التكوين العقلانى العربى ، بل سكنت له ، واطمأنت إليه ، على المستويين التقنينى والإبداعى .

الدرس البلاغى وفكرة الثنائيات المتضادة

وإذا كان الدرس البلاغى – عند العرب – قد انتهى إلى ترجيح كفة القائلين بأن إعجاز القرآن الكريم إنما كان فى بلاغة نظمه ، فإن الفصول المتوالية لبحثنا هذا سوف توقف على الاستدلال – بطريق تحليلى تطبيقى – على دقة هذا النظم القرآنى ، المظهر لتلك

البلاغة التى لم تبلغ – فحسب – قلب المخاطب العربى اللسن بطبعه ، بل بهرته وأعجزته ، وأدت به إلى الإسلام أو التسليم [1] عن قناعة ، وذلك كله فى مضمون عام واحد من مضامين هذا القرآن ، وهو قضية التوحيد ، التى عالجها القرآن الكريم – وفق ما اقتضته عقيدة التكوين

العقلى للشخصية العربية ، أعنى الافتتان بالثنائيات المتضادة سعيا إلى الحقيقة فى أبسط وأخلص صورها – أقول ، قضية التوحيد التى عالجها القرآن – وفق ذلك الإطار – فيما يمكن أن نسميه بجدلية النكران والثبوت مضمونا عاما واحدا ومن خلال أنساق متعددة ، يحاول البحث أن يثبت ، كيف ناسب كل منها موضعه الذى لم يكن ليصلح له غيره .

١- مثال لإسلام الذين أسلموا عمر بن الخطاب الذى سمع القرآن فأدرك إعجازه الربانى فآمن به .
ومثال لتسليم الذين سلموا الوليد بن المغيرة الذى أدرك أن القرآن ليس سحرا وليس شعرا بل وما هو من قول البشر ولكنه لم يعلن إسلامه .

الفصل الأول

أولا الأنداد

الأنداد وثنائية النكران والثبوت مبدأ

إن أول مبادئ التوحيد وقضاياه وطرق إقراره ، هو تلك الجدلية بين نكران الأنداد المثبت للواحدية ، وبين ثبوت الواحدية المنكر لكل الأنداد ، والمبطل لوجودها

فإنه ، على الرغم من كون المضمون الواحد هو نفى الأنداد ، فإن النسق يختلف فى التوصل إلى هذا المضمون .

فبينما يقول الحق – سبحانه وتعالى – فى سورة المائدة :

(...وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّآ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)[1].

نجده يقول فى المضمون نفسه :

(قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ ۚ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)[2].

والمتأمل فى هذه الآيات ، يسترعى انتباهه نسقها ، ولكننا لا نعنى بالنسق هنا ما وقف عنده الزمخشرى فى الكشاف ، عندما رأى أن الآية " جواب عن دعائهم له إلى عبادة آلهتهم ، والهمزة للإنكار ، أى منكر أن أبغى ربا غيرها " (الزمخشرى / الكشاف ٢ / ٦٤) فهو بانتباهه إلى القيمة البلاغية للاستفهام يعالج النسق فى ذات الآية مستلة من نظائرها . وكذلك لا نعنى بالنسق الوقوف عند الآية ونظائرها للخروج بقيمة بلاغية عامة تكاد تصل إلى حد القاعدة ، التى تراعى النسق فى تأديه إلى مضمون عام يصدق

١- المائدة من آية ٧٣

٢- الأنعام آية ١٦٤

على الآية وكل ما يشبهها فى التركيب اللغوى ، وإن اختلفت مرامى تلك العبارات وأهدافها[١] وذلك على نحو ما يبدو فى قول الزملكانى فى إشارته إلى التقديم المفيد إنكار المفعول دون الفعل، إذ قال : " ومما جاء مرادا به إنكار المفعول قوله تعالى (...أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا...) وقوله (...أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ...) ولو أخر

فقيل : (أأتخذ غير الله وليا ؟)و (أتدعون غير الله ؟) لذهب ما فيه من الفخامة والحسن ، من جهة أنه مع التقديم بمثابة قولك (أيكون غير الله ؟) بمكانة (أن يتخذ وليا) و (أيرضى عاقل من نفسه أن يفعل ذلك ؟) ولو قدمت الفعل ، كنت منكرا أن يكون الفعل فقط " (الزملكانى . البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن ص ١٧٦) .

الزمخشرى والزملكانى وعلاج النسق العام

إن حديث الزملكانى هنا عن هذا التقديم للمفعول بعد أداة الاستفهام ، وإفادته إنكار المفعول دون إنكار الفعل ، حديث عن النسق ، ولكنه النسق من جهة العموم ، بمعنى أنه يصدق على أى مفعول . أما الذى يسترعى انتباهنا – نحن – فى هذا النسق القرآنى فهو النسق من جهة الخصوص ، بمعنى تحديد هذا المفعول المستنكر ، ومن ثم تحديد القصد من وراء إنكاره .

إن الآيتين اللتين نعرض لهما فى سورتى المائدة والأنعام ، كلتاهما تقومان على نكران تعدد الأنداد ، وكلتاهما أيضا تنتهيان إلى ثبوت الواحدية ، ولكن الذوق البلاغى يلاحظ أن نسق النكران، وكذلك نسق الثبوت،ليس كل منهما – على حدة – متفقا فيما بين الآيتين . وخصوصية النسق تتأتى من أن نوع الأنداد المستنكر وكذلك نوع

١- نقصد هنا بالنسق الذى يتأدى إلى مضمون عام وإن اختلفت المرامى والأهداف أن كل العبارات التى تسلك سبيل الاستفهام الإنكارى عندما يتقدم فيها المفعول على الفعل عقب أداة الاستفهام تؤدى هذه القيمة البلاغية أى إنكار المفعول بصرف النظر عن موضوعات تلك العبارات . ومن أمثلة ذلك أن نقول : (أغير على أتخذ صديقاً) أو أن نقول (أمحمداً أتخذ صديقاً) وكذلك (أغير الطائرة أرتضيى وسيلة) أو (أ أكثر من البحر أخشى ركوباً) وهكذا فإن كل التراكيب السابقة يعتنى فيها المتكلم بإنكار المفعول دون الفعل على الرغم من أن المضامين متباينة

الواحد المثبت ، ليس كل منهما – على حدة أيضا – متفقا فيما بين الموضعين .

فآية المائدة تنكر مبدأ تعدد الآلهة على إطلاقه ، وتثبت الواحدية لإله واحد فقط ولكنها لا تحدد ذوات الآلهة المتعددة ، ولا تحدد ذات الإله الواحد ؛ لأن الآية ترد فى سياق يتحدث عن موقف المشركين الذين عددوا الآلهة ، فجعلوا المسيح إلها وجعلوا (الله) إلها أيضا لكنه ثالث ثلاثة ، ومن ثم كان النسق منشغلا بإقرار المبدأ الذى يصلح خلل منهج العقيدة ، وليس خلل العقيدة ذاتها ؛ ومن ثم وسم هذا المنهج بالكفر أى بالبطلان فقال:

(لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ...)[1]

وقال أيضا:(لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ...)[2].

ثم أعقب ذلك ، بتقرير مبدأ نكران الأنداد وثبوت مبدأ الواحدية للإله فقال :(...وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ...)[3].

أما آية الأنعام فهى وإن كانت تنكر الأنداد وتثبت التوحد ، إلا أن ذلك يأتى من خلال نسق منشغل بتحديد ذات الواحد المثبت ، وإخفاء ذات المتعدد المنكر ؛ وصولا إلى إثبات عدميته ، وذلك – فيما نرى – لأن السياق فى سورة الأنعام كان معتنيا بإظهار قضية الثواب والعقاب ، ومن هو المثيب والمعاقب ؛ فالآية ترد ضمن آيات تتحدث عن مسؤولية كل امرئ عن اختياره ، ثم تحمله تبعة هذا الاختيار ثوابا أو عقابا ، وذلك من أول قوله تعالى

(وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)[4]

١- المائدة/٧٢

٢- المائدة / ٧٣

٣- المائدة / ٧٣

٤- الأنعام / ١٥٥

وحتى نهاية السورة ، وفيها قوله:

(وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمۡ خَلَـٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ وَرَفَعَ بَعۡضَكُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَـٰتٖ لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلۡعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٞ رَّحِيمُۢ) [1].

النسق الخاص ومغزى الأنداد المستنكرة ومغزى الواحد المثبت

ومن ثم نلاحظ أن نسق آية الأنعام إذ ينكر الغير ، إنما يجعله الغير من دون الله فالآلهة الغير ليس لها هوية واضحة ، ولا نسبة

معروفة إلا بالقياس إلى ذات الله الإله المستحق للتوحيد ، ونلاحظ أيضا ، أنه إذ يثبت التوحد ، إنما يجعله لله ذاتا ، وليس ذلك الانشغال بتحديد الذات – هنا – إلا لأن المجال ، هو مجال ابتغاء الثواب ، والفرار من العقاب، ومن ثم تأتى جدلية النكران والثبوت مرتبطة بمرجعية الحساب ، وتصف (الله) بالربوبية دون الألوهية ؛ لأن الثواب لا يكون إلا عن الإيمان بالله ربا مالكا متصرفا فى شؤون العباد ، فيقول :

(قُلۡ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡغِى رَبّٗا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىۡءٖۚ وَلَا تَكۡسِبُ كُلُّ نَفۡسٍ إِلَّا عَلَيۡهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرۡجِعُكُمۡ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ) [2].

إننا هنا لا ننظر إلى النص القرآني من خلال مضمون بعيد عن النسق [3]، كما أننا لا ننظر إليه كنسق عام ، يؤدى قيما في المضمون العام، مهما اختلفت زواياه أو أغراضه الدقيقة الخاصة . ولكننا نريد النسق الذي يؤتى به – من أجل مضمون دقيق للآية – في موضع لم يكن يصلح فيه سواه .

١- الأنعام / ١٦٥

٢- الأنعام / ١٦٤

٣- من أمثلة تلك النظرة إلى النص القرآنى من خلال مضمون بعيد عن النسق ما يرد فى تفسير روح البيان للشيخ إسماعيل بن حقى البرسوى من قوله : " (...وَمَا مِنۡ إِلَـٰهٍ إِلَّآ إِلَـٰهٞ وَٰحِدٞ...) أى والحال ليس فى الوجود ذات واجب مستحق للعبادة من حيث إنه مبدأ جميع الموجودات الإلهية موصوف بالوحدانية متعال عن قبول الشركة" [تفسير روح البيان ٦ / ٤٢٣] .

بطلان الأنداد بين التأكيد فى سورة الحج والخلو من التأكيد فى سورة لقمان

فمن ذلك مثلا إبطال وجود الأنداد وأحقيتهم في شيء ، وإثبات أحقية الله ووحدانيته ، وهو ما يعبر عنه في سورة الحج بقوله تعالى

(ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ) [1].

وهو أيضا ما يعبر عنه فى سورة لقمان بقوله تعالى :

(ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ) [2].

نكران الند ونكران الولد وثنائية الفروع والأصول

وليس من الجديد ولا العسير ، أن يشار إلى أن النسق اعتنى فى سورة الحج بتأكيد الحق فى جانب (الله) ، وتأكيد الباطل فى جانب (من دونه)، وأن النسق لم يكن كذلك فى سورة لقمان ؛ فقد أكد الحق الذى هو فى جانب (الله) ولم يؤكد – باستخدام ضمير الفصل – أن (...مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلْبَٰطِلُ...) ؛ فمجرد الملاحظة ليست هى القضية ولكن القضية هى تدبر هذا النسق ، وتوجيه ما يلاحظ فى شأنه وليس من التوجيهات التى

نسعى إلها ، أو نقبلها ، ما ذهب إله الكرمانى [3] فى كتاب البرهان فى توجيه

١- الحج / ٦٢

٢- لقمان / ٣٠

٣- يذكر الكرمانى صاحب كتاب البرهان فى توجيه متشابه القرآن والمنشور باسم أسرار التكرار فى القرآن أن " قوله (...وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ...) ٦٢ [أى من سورة الحج] وفى سورة لقمان (...مِن دُونِهِ ٱلْبَٰطِلُ...) ٣٠ ؛ لأن فى هذه السورة وقع بعد عشر آيات ، كل آية مؤكدة مرة أو مرتين ، ولهذا أيضاً زيد فى السورة اللام فى قوله : (...وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ) ٦٤ . وفى لقمان (...إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ) ٢٦ . إذ لم تكن سورة لقمان بهذه الصفة .

وإن شئت قلت لما تقدم فى هذه السورة ذكر الله سبحانه وذكر الشيطان أكدهما فإنه خبر وقع بين خبرين ، ولم يتقدم فى لقمان ذكر الشيطان ، فأكد ذكر الله تعالى وأهمل ذكر الشيطان وهذه دقيقة " [أسرار التكرار فى القرآن ١٤٦ – ١٤٧] .

متشابه القرآن ، أو ما ذهب إليه الخطيب الإسكافى [1] فى كتاب درة التنزيل وغرة التأويل ، من أن التأكيد فى سورة الحج إنما كان للمماثلة بين الآية وما سبقها من آيات مؤكدة ، وأن سورة لقمان لم تكن كذلك من حيث جريان آياتها على هذا التوكيد .

ضمير الغائب والنسق الإخبارى دفعا إلى استنباط الحكم

فنحن نرى ، أن استخدام ضمير الفصل – فى تأكيد كل من الجانبين فى آية سورة الحج – مرده أن السياق – الذى وردت فيه الآية – سياق الحديث عن البعث وإنكاره ومن ثم كان بدء السورة بتصوير أهوال ذلك اليوم ، ثم سوق الأدلة التى ينبغى تأملها

١- يذكر الخطيب الإسكافى أن " قوله تعالى : (ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ) وقال فى سورة لقمان :(ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ) . للسائل أن يسأل عن تخصيص الآية من سورة الحج بالتوكيد فى قوله (...وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ...) وإخلائه منه فى سورة لقمان . والجواب أن الأولى وقعت فى مكان تقدمت فيه توكيدات مترادفة فى ستة مواضع وهى : (وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوٓاْ أَوْ مَاتُواْ لَيَرْزُقَنَّهُمُ ٱللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا...) فاللام والنون مؤكدتان ، وبعده (...وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ) واللام مع هو مؤكدان ، وبعده (لَيُدْخِلَنَّهُم مُّدْخَلًا يَرْضَوْنَهُۥ...) واللام والنون سبيلهما تلك السبيل وبعده(...وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ) اللام التى فى خبر إن كذلك ، وبعده (...لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ) فلما ترادفت التوكيدات وجاء فى هذا الموضع ، وجاء بعده خبر بين خبرين أكد ، وهو (ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ...) وقوله (...وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ) اقتضت أشباهه مثله فجاء الخبر الثانى الواقع بين الخبرين وبعد الأخبار المؤكدة مؤكدا بقوله (هو) فقال (...وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ...)وليس كذلك ما جاء فى سورة لقمان ؛ لأنه لم تتقدمه التوكيدات التى تستتبع أمثالها كما تقدمت فى الأولى " [درة التنزيل وغرة التأويل ص ٣١٢ ص ٣١٣]

للتصديق بالبعث ، وحول هذا البعث عرضت السورة لموقف فريقين أحدهما (يجادل فى الله بغير علم) والآخر (يعبد الله على حرف) ، ثم أبانت السورة بعد ذلك مساندة الله للفريق الذى يثبت على إيمانه ، أما المكذبون فقد أشارت السورة إلى ما ينتظرهم من مصير عندما قرنت بينهم وبين من كذبوا الأنبياء من قبل . فالملاحظ هنا فى سورة الحج ، أن الصراع بين فريقى الحق والباطل ، مصدره ومحكه الإيمان بالبعث ، وهو شئ غيبى ؛ ومن ثم

نجد غلبة التشكك ، وظهور التلجلج ، حتى عند من يعبدون الله ؛ فهم يعبدون الله على حرف ، ومن ثم تطرح الآيات معيارا للثبات على الإيمان، من خلال مناسك الحج ، التى قد لا تبدو الحكمة فيها ظاهرة جلية ، وعليه ، فلن يؤديها إلا من آمن بالله وصدق به من منطلق أنه هو الحق ، ولهذا كله – فيما نرى – كانت نبرة الوعيد حادة شديدة فى تثبيت أهل الحق على موقفهم ، وتنفير أهل الباطل عن جدالهم فى الله بغير علم "ذلك بأن الله هو الحق ، وأن ما يدعون من دونه هو الباطل"ومن هنا كان التأكيد – فى كلا الجانبين – ضرورة لكل فريق منهما على حده ؛ فهو تثبيت على الحق وتنفير من الباطل للفريق الأول ، وهو دعوة للحق وتنفير من الباطل أيضا للفريق الثانى .

ولم يكن السياق كذلك فى سورة لقمان فقد أكد جانب الحق (ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ..). **ولم يؤكد على بطلان الجانب الآخر** (...وَأَنَّ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلۡبَٰطِلُ...) لأن الباطل – فى سورة لقمان – ليس له غلبة على النفوس بل الغلبة والتمكين لجانب الحق ؛ ففريق المؤمنين – فى سورة لقمان – موصوفون بأنهم (...وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ) ، ثم إن الصراع بين الفريقين – فى سورة لقمان – حول قضية الخلق وهو واقع معاين ، بل

إن فريق الكافرين أنفسهم يقرون بأن خلق السموات والأرض لله ، أما ميدان الصراع فى سورة الحج فقد كان حول قضية البعث وهو امر غيبى لما يقع بعد .

ومن هنا كانت القدوة والمعيار – فى سورة لقمان – هى شخصية الحكيم المؤمن الداعى لابنه ، وهو أشفق الناس به ، فهو يدعوه عن خبرة وتجربة بأن الله هو الحق ومن هنا جاء التأكيد لجانب الحق من باب الدعوة لمن لم يؤمن بعد من أهل الباطل الذين إن سئلوا عمن خلق السموات والأرض يقولون الله . ولم يأت التوكيد على أن ما يدعون من دونه الباطل ، لأن جانب الباطل فى السورة ضعيف من جهة موقف أهله ، ومن جهة القضية التى تخاصم حولها الفريقان .

إن نكران الأنداد يعد الوجه الكاشف عن كنه التوحيد ، والمبين عن فلسفته ومن هنا نلاحظ ، أنه عندما يعرض النص لنكران الند ولنكران الولد، يكون النسق أكثر انصرافا إلى جانب نكران الند ، منه إلى جانب نكران الولد ، ويتضح ذلك فى قوله تعالى:

(مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَـٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ)[1]

فمن دلائل اهتمام النسق – هنا فى الآية – بنفى الند قبل نفى الولد – على الرغم من كونهما جميعا موضع إنكار – أنه قدم قضية الولد – لفظاً – على قضية الند ؛ ليفرغ للأخرى ، ومن دلائل ذلك – أيضاً – أنه أوجز فى نفى الولد ، بينما أطنب وفصل وعلل بالمذهب الكلامى فى نفى الند ، بل هناك من يقدر كلاما محذوفا فوق هذه التفصيلات والتعليلات على نحو ما يرد عند الزمخشرى ، الذى يقول:"فإن قلت (إذا) لا تدخل إلا على كلام هو جزاء وجواب ، فكيف وقع قوله (لذهب) جزاء وجوابا ، ولم يتقدمه شرط ولا سؤال سائل . قلت : الشرط محذوف تقديره (ولو كان معه آلهة) ، وإنما حذف لدلالة قوله (...وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَـٰهٍ...) عليه ، وهو جواب لمن معه المحاجة من المشركين "

(الزمخشرى / الكشاف / ٣ / ٤٠ – ٤١) .

١- سورة المؤمنون : الآية ٩١.

ولعل هذا الاهتمام بالإبانة عن نكران الند ، يرتد إلى كون الآية مسبوقة بنحو ثلاث عشرة آية فى سورة (المؤمنون) ، تعرض جميعها لتفرد الله سبحانه وتعالى بأوجه العطاء ، ومظاهر القدرة ، وتحدى وجود الأنداد بذلك .

ويضاف إلى ذلك ، أن القول بالولد – وإن كان لا يمكن التسامح فيه – إلا أنه أخف وطأة ، إذا ما قيس بالقول بالشريك ؛ لأن فى القول بالولد نسبة فرع إلى أصل ، أما فى القول بالشريك الند فإقامة لأصل آخر ، وهذا يعد أكثر خروجا فى باب الشرك .

وعلى الرغم من ذلك فإن المشرك يسوقه ضلاله إلى الخضوع والعبادة لهؤلاء الأنداد وإن كانوا لا يملكون له شيئاً من النفع ، بل ولا شيئاً من الضر . ومن أوجه الدقة والإعجاز البلاغى للقرآن ، أننا نجده يسوق هذا المضمون الواحد ، فى آيتين مختلفتين فى النسق تقديماً وتأخيراً ، فيقول تعالى : فى سورة يونس

(وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ...)[1] .

فيقدم هنا كونهم لا يضرون على كونهم لا ينفعون بينما نجده سبحانه وتعالى فى سورة الفرقان يقول :(وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ...)[2] . فالاستنكار فى كلتا الآيتين قائم لعبادة أى شئ من دون الله . ولكن لماذا يكون سبب الاستخفاف واللوم فى آية يونس – أن هؤلاء المعبودين لا يملكون الضر قبل كونهم لا يملكون النفع ؟ ، ولماذا يكون سبب هذا الاستخفاف واللوم– فى آية الفرقان– ما هو خلاف ذلك ؟ .

١- سورة يونس : من الآية ١٨.

٢- سورة الفرقان: من الآية ٥٥.

لعل فيما ذهب إليه الخطيب الإسكافى ، ما يوافق طريقتنا ، ويرضى ذوقنا من حيث تبرير النسق بالنظر إلى السياق الكامل للنص ، حيث يقول: " قوله تعالى:

(وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمۡ وَلَا يَنفَعُهُمۡ ...)

وقال فى سورة الفرقان :

(وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمۡ وَلَا يَضُرُّهُمۡ...)

للسائل أن يسأل عن تقديم (...يَضُرُّهُمۡ...) على (...يَنفَعُهُم...)

فى الآية الأولى ، وتقديم (...يَنفَعُهُم...) على (...يَضُرُّهُمۡ...) فى الآية الثانية ، وهل صلح أحدهما مكان الآخر ؟

والجواب أن يقال ، إنما قدم (...يَضُرُّهُمۡ...) على (...يَنفَعُهُم...) فى الآية الأولى وهو قوله(قُلۡ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٍ) ، فكأنه قال ويعبدون من دون الله ما لا يخافون ضرراً فى معصيته ولا يرجون نفعاً فى عبادته ، وقدم مالا يضرهم على ما لا ينفعهم فى هذا المكان لهذا المعنى ولهذا اللفظ .

وأما فى سورة الفرقان ، فقد تقدمت قبلها آيات قدم فيها الأفضل على الأدون كقوله عزوجل :

(وَهُوَ ٱلَّذِي مَرَجَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ هَٰذَا عَذۡبٌ فُرَاتٌ وَهَٰذَا مِلۡحٌ أُجَاجٌ...)

وقوله بعده :

(وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا)

وصلة النسب أفضل من صلة المصاهرة ، كما أن العذب من الماء أفضل من الملح ، وقال بعده :

(وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ...)

أى يتكلفون المشقة بعبادة ما لا يرجونه لنفع ولا يخشونه لضر ، فقدم الأفضل على الأدون لهذا المعنى ، وللبناء على ما تقدم فى الآيات . فجاء فى كل موضع على ما اقتضاه ما تقدمه وصح فى المعنى الذى اعتمد له . "

(الخطيب الإسكافى / درة التنزيل وغرة التأويل ص ٢٠٩ – ٢١٠)

وليس أدل على أن إعجاز النص القرآنى ، إعجاز بلاغى ، نابع من نسق التعبير عن المعنى ، إلا ما انتهينا إليه من مجئ كل موضع على ما اقتضاه ما تقدمه – على حد تعبير الإسكافى – وليس أدل على كون نكران الأنداد هو أول مداخل التوحيد ، من أن متابعتنا للنصوص السابقة أظهرت لنا كيف أن جدلية النكران والثبوت ، حرصت على نكران الأنداد مبدأ ؛ لتصل إلى ثبوت التوحيد عقيدة .

(ب)

إن جدلية النكران والثبوت ، بعد أن عولجت مبدأ نظرياً عقلانياً ، كان من الملائم أن يعرض لها القرآن الكريم سلوكاً وموقفاً بشرياً ، ولا غرو ، فإن من أقوى الأدلة على استقرار المبادئ ملاحظتها فى السلوك الإنسانى الذى يبين عن الرضى والرفض .

والقرآن الكريم حين يثير قضية التوحيد ، وهى جوهر الدين ، فإنه لا يمليها بقدر ما يحسنها ، ولا يفرضها إلا بقوة الاستدلال عليها ؛ فهو نص عقلانى . وبلاغة السياق فيه هى إحدى أفضل وسائله فى الاستدلال .

ويلاحظ أن النص القرآنى حيث يعرض أوجه السلوك البشرى تجاه نكران الأنداد وثبوت الواحد ، يأتيها من خلال الضمائر الثلاثة الغائب والمخاطب والمتكلم

جدلية النكران والثبوت من المبدأ إلى السلوك

فأما فى ضمير الغائب فنقرأ قوله تعالى :

(وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ) [1].

كما نقرأ أيضا قوله تعالى :

(وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ) [2] .

وعلى الرغم من كون المتحدث عنهم غائباً فى كلتا الآيتين ، فإن نسق التصوير مختلف ؛ لاختلاف القيمة البلاغية المرجوة فى كل من الحالتين .

فالفريقان اللذان تذكرهما آية البقرة ، تذكرهما إخباراً دون حكم؛ دفعا للمتلقى إلى استنباط الحكم ثم الاقتداء به ، والوسيلة هنا هى هذا النسق الإخبارى التصويرى فأحد الفريقين يتخذ أنداداً والآخر يثبت عند إله واحد هو الله ، ومع ذلك فالقسمة ليست سواء بحكم هذا النسق الإخبارى ؛ فالفريق الأول (من الناس) والأنداد الذين اتخذوهم (...مِن دُونِ ٱللَّهِ...) ، وحبهم لهؤلاء الأنداد (...كَحُبِّ ٱللَّهِ...) وفى كل هذه المواضع الثلاثة ، دلالة على تحقير المسلك وانحطاطه ، فكون أصحاب هذا الفريق (من الناس) يعنى التقليل وعدم الشيوع ، وفى هذا ما فيه من التنفير من جانب القلة ، وكون الأنداد (...مِن دُونِ ٱللَّهِ...) يعنى التضعيف قياساً إلى الذات العليا ، وكون حبهم لهم (...كَحُبِّ ٱللَّهِ...) يعنى أن حب

١- سورة البقرة : الآية ١٦٥

٢- سورة سبأ : الآية ٤٠

الله وهو المشبه به هو المثل والأصل فى قياس الحب ، وأن أى مشبه لا يبلغ مبلغه ، وفى هذا التحقير، والتضعيف ، وقياس الفرع إلى الأصل ، ما فيه من هوان المسلك وازدرائه

وأما النسق فى آية سبأ ، فليست القيمة من ورائه مجرد الإخبار والتقرير على النحو الذى يشير إليه أبو عبيدة معمر بن المثنى ، فى قوله : " مجاز الألف هاهنا (يعنى فى قوله تعالى : (...أَهَـٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ) مجاز الإيجاب والإخبار والتقرير وليست بألف الاستفهام ، بل هى تقرير للذين عبدوا الملائكة "

(أبو عبيدة / مجاز القرآن / ٢ / ١٥٠) .

إذ أن مجرد التقرير ، بمعنى الإقرار بصوابهم فيما سلكوا ، أو تراجعهم عنه ، لن يغنى شيئا ، خاصة إذا كانت المواجهة بين المشركين والأنداد ، (يَحْشُرُهُمْ وَيَوْمَ جَمِيعًا...) ؛ فالحشر هيمنة وسلطان للحق ، وهوان ومذلة للزيف ، ثم (...جَمِيعًا...) التى تسوى بينهما فى العبودية والخضوع للحاشر ، مما يبطل المسلك والاعتقاد الدافع إليه من أصله .

ثم إن المواجهة تأتى بالاستفهام عن طريق اسم الإشارة (...أَهَـٰٓؤُلَآءِ...) ، وما فيه من دلالة السيطرة والإخضاع للمحاكمة ، وكذلك الضمير (...إِيَّاكُمْ...) ، وما فيه من غلبة التحدى ومصداقية الحاكم ، كل ذلك إنما يفيد التقريع والإذلال ، ويوجب على المتلقى رفض المسلك وما دفع إليه من مبادئ .

السلوك البشرى تجاه النكران والثبوت ومغزى تعدد الضمائر فى النسق

إن آيات القرآن الكريم تثبت أن السلوك الإنسانى دالة من دلائل نكران التعدد وثبوت التوحيد ، وذلك على أى وجه من وجوه هذا السلوك ، أو زاوية من زواياه .

فكما انتهى بنا التحليل فى الآيات السابقة إلى هذه النتيجة مع ضمير الغائب فإننا نلاحظ – أيضاً – هذا الأمر ،مع ضمير المتكلم ، فى قوله تعالى :

(قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴿١﴾ لَآ أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ ﴿٣﴾ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٞ مَّا عَبَدتُّمۡ ﴿٤﴾ وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ)[1]

فالآيات مبدأها وختامها ضمير المتكلم ؛ فهو الضمير المسيطر والمصوت . أما ضمير المخاطب ، فهو ضمير خافت وصامت ؛ لأن السورة تبدأ بواجهة معبرة عن مشهد حوارى مباشر يعقبها . تلك الواجهة هى أسلوب النداء فى قوله تعالى :

(قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ)

أما المشهد الحوارى نفسه ، فقد أمسك بزمام المبادرة فيه المتكلم تقريراً لموقفه السلوكى وتحديداً لسلوك مخاطبيه .

والتكرار فى آيات السورة هنا مسألة يتضح فيها الإلحاح على تقرير المواقف، على الرغم من اختلاف النسق . وتبدله بين الآيات . وتفسير السر وراء هذا التكرار المختلف النسق ، لا يكفى فيه القول بأن هدفه رفض التناوب لعدم تكافؤ الربح والخسارة على نحو ما يرد عند الخطيب الإسكافى فى قوله : " إن سأل سائل عن التكرار فى هذه السورة (يقصد سورة الكافرين) ، فالجواب أن يقال ، إنا قد أجبنا فى جامع التفسير عن ذلك بأجوبة كثيرة ، فنذكر منها واحدا فى هذا الموضع ، وهو أن يقال معناه لا أعبد الأصنام لعلمى بفساد ذلك ، ولا أنتم تعبدون الله لجهلكم ما يوجب عليكم ، ولا أعبد آلهتكم لتعبدوا الله مناوبة بيننا ، ولا أنتم تعبدون الله من أجل أن يكون سبقت منى عبادة آلهتكم (الخطيب الإسكافى / درة التنزيل وغرة التأويل / ٥٣٦) .

١- سورة الكافرون

وكذلك لا يكفى فيه القول بأن هدف هذا التكرار هو رفض المخايرة على نحو ما يظهر فى قول ابن قتيبة : " فكأن المشركين قالوا له : أسلم ببعض آلهتنا حتى نؤمن بإلهك فأنزل الله :

(لَآ أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ ۝ وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ) .

يريد إن لم تؤمنوا حتى أفعل ذلك . ثم غبروا مدة من المدد وقالوا تعبد آلهتنا يوما أو شهرا أو حولا ونعبد إلهك يوما أو شهرا أو حولا ؛ فأنزل الله تعالى :

(وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٞ مَّا عَبَدتُّمۡ ۝ وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ)

على شريطة أن تؤمنوا به فى وقت وتشركوا به فى وقت " .

(ابن قتيبة / تأويل مشكل القرآن نص ٢٣٨) .

فتلك التوجيهات السابقة لم تنتبه إلى القيم البلاغية التى يوفرها تبدل النسق بين آيات السورة ، وهو ما نود أن نلتفت إليه هنا ؛ إذ أن ضمير المتكلم المعبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، عندما ينكر عبادته لآلهة المخاطبين ، يكون هذا النكران مرة بقوله (...مَا تَعۡبُدُونَ) أى فى الزمن الحالى أو الحاضر ،ويكون مرة أخرى بقوله (...مَّا عَبَدتُّمۡ) أى فى الزمن الماضى ، بينما نكران هذا المتكلم على مخاطبيه عبادة إلهه جاء ثابتا فى كلتا المرتين ، بقوله (...مَآ أَعۡبُدُ) ، وفى هذا ما يدل على ثبات، واستمرارية، ومن ثم وحدانية المعبود الذى يعبده الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الله سبحانه الواحد، فى الوقت الذى يدل فيه تبدل النسق – بين الماضى والحاضر – على أن معبودات المخاطبين متعددة من جانب ، ومتغيرة من جانب آخر بين زمن وزمن ، وهو المسلك الذى رفضه الرسول وآثر عليه مسلك التوحيد .

إن ضمير المتكلم الذى رأيناه يسيطر فى حوار المخاطب فى الآيات السابقة يأتى خالصا فى آيات أخرى ، ليقرر المسلك الواجب والمبنى على الخلوص إلى رؤية إيمانية مدعومة بالثقة المطلقة فى الإله الواحد المستحق للعبادة ، فى قوله تعالى :

(إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) [١]

ولا جدال أن تكرار الضمير (إياك) – فى الآية الواحدة – مرتين مسألة مثيرة ودافعة إلى محاولات شتى للتوجيه ، وليس من المقبول القول بأن موافقة لغة العرب وسننهم هو الوجه ، وهو الأمر الذى يغرق فيه الطبرى فى تفسيره للآية [٢]؛ فالقرآن لم يأت ليوافق العرب فى لغتهم ، ولكنه عندما وافق تلك اللغة فى أصولها ، كان متحديا للذوق البلاغى أن يجاريه أو يثبت أمامه ؛ ومن ثم فلابد من البحث عن وجه بلاغى يفسر تكرار الضمير ، ويوضح القيمة الدلالية لهذا النسق .

١- سورة الفاتحة : الآية ٥

٢- يقول الطبرى فى تفسير هذا التكرار : " فإن قال فما وجه تكراره (إِيَّاكَ...) مع قوله (...نَسْتَعِينُ) وقد تقدم ذلك قبل (...نَعْبُدُ ...) ، وهلا قيل إياك نعبد ونستعين إذ كان المخبر عنه أنه المعبود هو المخبر عنه أنه المستعان ، قيل له إن الكاف التى مع إيا هى الكاف التى تتصل بالفعل ، أعنى بقوله نعبد، لو كانت مؤخرة بعد الفعل وهى كناية اسم المخاطب المنصوب بالفعل ، فكثرت بإيا متقدمة ؛ إذ كانت الأسماء إذا انفردت بأنفسها لا تكون فى كلام العرب على حرف واحد، فلما كانت الكاف من إياك هى كناية اسم المخاطب التى كانت تكون كافا وحدها متصلة بالفعل إذا كانت بعد الفعل ، ثم كان حظها أن تعاد مع كل فعل اتصلت به فيقال أللهم إنا نعبدك ونستعينك ونحمدك ونشكرك ، وكان ذلك أفصح فى كلام العرب من أن يقال أللهم إنا نعبدك ونستعين ونحمد ، كان كذلك إذا قدمت كناية اسم المخاطب قبل الفعل موصولة بإيا كان الأفصح إعادتها مع كل فعل كما كان الفصيح من الكلام إعادتها مع كل فعل إذ كانت بعد الفعل متصلة به وإن كان ترك إعادتها جائزاً" [جامع البيان فى تفسير القرآن ١ / ٥٤ – ٥٥] . ولا يخفى علينا بعد مطالعة هذا النص أن الطبرى يبدأ بالرغبة فى إجابة السائل عن سبب أوجه التكرار فى الضمير وعلى الرغم من جعله هذا الوجه فى كون لسان العربى الفصيح يقتضى ذلك ، فإنه ينتهى إلى جواز ضده مما يعنى أن السبب الذى قدمه ليس كافياً ويظل التساؤل مطروحاً ، ولعل فى التوجيه الذى رآه البحث هنا ما يخرج بالتوجيه من دائرة عمومية النسق وما يتعلق بتلك العمومية من دلالات إلى دائرة خصوصية النسق التى هى هم البحث ووكده هنا .

إن أول ما ينتبه إليه الكاتب – هنا – هو أن هذا التكرار إنما ثبت الضمير مع فعلين هما : فعلا (نعبد) أولا ، و(نستعين) آخرا . وفى هذا دلالة على تخصيص صاحب

الضمير، بسبب تكرير الضمير من جانب ، وبسبب تقديمه – وهوا المفعول به – على الفعل من جانب آخر، أقول تخصيصه – دون غيره من الأنداد – فى مسلك من يعبد ومن يستعين؛ لأنه لا يعبد إلا الله، ولا يستعين إلا بالله ؛ ولذا كرر إياك ، للدلالة على كون المعبود هو نفسه المستعان ، وتلك هى أوجه أحقيته بالعبادة ، أما المعبودات الأخرى فقد تعبد ولكن– بمقتضى ما يقول عابدوها – (...مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ...)[1] لا ليستعان بهم .

ضمير الغائب والمواجهة بين المشركين والأنداد من خلال النسق الاستفهامى

ثم إن هذا التخصيص جاء من خلال الضمير، ولم يأت من خلال الاسم الظاهر للدلالة على أن هذا الاختصاص نابع من عمق النفس والقلب ، فهى حقيقة راسخة عند المتكلم عابداً ومستعيناً ، لاستنادها إلى الإيمان ، قبل استنادها إلى الدليل العقلى .

وعلى نحو ما عرضنا للغيبة وللتكلم ، نلاحظ كذلك أن أسلوب الخطاب يأتى فى إطار إظهار المسلك المنكر للتعددية ، المثبت للواحدية ويبدو ذلك فى النهى الذى يحرم مسلك اعتناق التعدد ، فى قوله تعالى :

(وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ)[2].

ومن الأمور الظاهرة – فى الآية هنا – هذا التعانق بين النهى النافى (...إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ...) وبين الإثبات الموجب (...إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ...) وليس من المقبول قراءة الآية ، دون التوقف أمام ظاهرة ذكر الأعداد (اثنين) فى النهى ، و (واحد) فى الثبوت .

١- الزمر آية ٣

٢- النحل / ٥١

ومما ينبغى ملاحظته – عند محاولتنا تدبر هذه المسألة – أن النهى هنا من الله سبحانه وتعالى (وقال الله) ؛ فالنهى هنا يصل إلى درجة التحريم ، والتحريم هو تحريم

المسلك ، أى مسلك التعبد لإلهين وفيما نرى – حتى الآن – أن النهى عن اتخاذ إلهين ، عبارة تامة المعنى ، مؤدية للدلالة المقصودة ، لا يعوزها سوى التعليل ، الذى بسببه وقع هذا التحريم فجاء قوله تعالى : (...إِنَّمَا هُوَ إِلَـٰهٌ وَاحِد...ٌ) بيانا لهذه العلة التى تحصر الألوهية وتوجبها فى إله لابد أن يكون (واحدا) ؛ فأصبح ذكر العدد هنا واجبا وضرورة ومن ثم كان لابد أن يقابل هذا (الواحد) فى الإثبات ، (اثنان) فى النهى والتحريم لأن الاثنين هى أدنى ما يلى الواحد ، وهى بداية حد التحريم والشرك ، ومن هنا كان لابد من ذكر (اثنين) فى النهى،كما كان لابد من ذكر (واحد)فى الإثبات ، ثم كان لابد بعد ذلك من تحديد هذا الإله الواحد المستحق للعبادة،فقال تعالى:(...فَإِيَّـٰيَ فَٱرۡهَبُونِ)للعودة بضمير المتكلم – فى نهاية الآية على قوله تعالى فى بدايتها (وَقَالَ ٱللَّهُ)؛ فيصبح الإله الواحد هو (الله) ويصبح أسلوب الخطاب فى الآية نهيا طلبيا لا يقبل المساومة ولا الجدل .

ضمير المتكلم ودلالة السيطرة والتكرار فى النسق الحوارى بين المتكلم والمخاطب

ولعل قضية التأخير والتقديم التى يقف أمامها الزملكانى فى قوله: " ومن التأخير قوله تعالى : (لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَـٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ...) ، أى لا تتخذوا اثنين إلهين ؛ لأن اتخاذ (اثنين) يقع على ما يجوز ، وعلى مالا يجوز . و(إلهين) لا يقع إلا على ما لا يجوز ، فإذن (إلهان) أخص ، فكان جعله صفه أولى " (الزملكانى . البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن ص ٣٠٢) .

أقول لعل تناول الآية – على هذا النحو – كان يمكن أن يكون مثمرا ، وبلاغيا حقا لو أنه أمكن متابعة الأمر فى الاتجاه الذى شرع فيه القرطبى ، ولكن على نحو أعمق مما ذكره الإمام القرطبى فى نقله" قوله تعالى " :

(وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَـٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ)

ضمير الخاطب وثنائية النهى والإثبات

قيل المعنى لا تتخذوا اثنين إلهين . وقيل : جاء قوله (اثنين) توكيداً . ولما كان الإله الحق واحداً ، وأن كل من يتعدد فليس بإله ؛ اقتصر على ذكر الاثنين ؛ لأنه قصد نفى التعدد " (القرطبى . الجامع لأحكام القرآن ص ٣٧٢٩).

فقد غاب عن الزملكانى أن يقرن (اثنين) إلى (واحد) ، فلم يقف على الحكمة من كون (اثنين) صفة لـ (إلهين) على نحو ما جاء بها النسق القرآنى ، وكذلك غاب عن القرطبى أن يبحث فى العلة وراء كون (اثنين) تابعاً لـ (إلهين) توكيداً كانت أم صفة وهو الأمر الذى ذكرنا أن القرطبى شرع فيه ، لكنه كان بحاجة إلى تناول أكثر عمقاً ، كأن نقول : إن التحريم والنهى كان منصباً على تعدد الألوهية ، ولفظة (إلهين) دالة ببنيتها على معنى الألوهية ، وعلى معنى التعدد ، وأن لفظة (اثنين) لم تكن مطلوبة لتدل على التعددية ، وإنما تطلبها قصر الألوهية على إله واحد فى تتمة الآية ، فكان لابد من تأخير (اثنين) لتتوازى مع تأخير لفظة (واحد) .

ضمير المتكلم وتفرده فى النسق تقريراً للمسلك الواجب

وأسلوب الخطاب الذى جاء من الله – سبحانه – نهياً مباشراً ، نجده فى خطاب رسل الله – للذين كفروا – أمراً بلاغياً ، دلالته التحدى والتعجيز ، وفى هذا ما فيه من دلالة على مسلك الموحد الواثق فى صدق دعوته إلى الله ، ويبدو ذلك فى قوله تعالى :

(أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ) [1].

جدلية النكران والثبوت والتخلص من المسلك إلى النتيجة

وأسلوب الخطاب – هنا – مازال داخل إطار جدلية النكران والثبوت – التى نحن بصددها فى هذا المبحث – ولكن الفارق بين الخطاب فى آية سورة النحل ، وبينه فى آية البقرة ، أن الخطاب فى الأولى طرفاه إلهى / بشرى ، وأنه فى الأخرى طرفاه بشرى / بشرى ؛ ومن ثم وجدنا الاستدلال فى الآية الأولى تقريرياً موجباً للتسليم ، بينما جاء هذا الاستدلال فى الأخرى طلبياً تعجيزياً لا يلزم بالتسليم ، ولكنه يدفع إليه بطريقة حتمية . (إن اللّٰه يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) .

ويلاحظ أنه فى هذا الاستدلال ، يذكر الاسم الظاهر(اللّٰه) ؛ لأن موطن الدليل وهو حركة الشروق والغروب لا تنسب إلا إليه سبحانه ؛ إذ أنها حركة متوالية مستمرة لا يقتدر عليها إلا الإله الحق وهو اللّٰه . ومن ثم كانت النتيجة (فبهت الذى كفر) والتسليم هنا يعنى ضرورة التحول بالمسلك إن لم يكن عند الذى كفر فى ذاته ، فسيكون عند أتباعه الذى يدركون من خلال الخطاب المعجز لمسلكه زيف ألوهيته .

(ج)

النكران والثبوت وثنائية الإيضاح والإبهام

إن جدلية النكران والثبوت التى سايرناها فى هذا الفصل فرأينا الآيات الشواهد تخلع الأنداد وتثبت الوحدانية كمبدأ ، ثم رأيناها بعد ذلك – كسلوك – تمجد مسلك التوحيد

١- سورة البقرة : الآية ٢٥٨

وتستهين بمسلك الشرك ، نجدها هنا تنتهى إلى رفض الأنداد كنتيجة مترتبة بشكل طبعى على ما سبقها من مبدأ وسلوك .

ورفض الأنداد يصوره القرآن من خلال آيات تبرز موقف المشركين المقيمين على عنتهم ، والمتخذين الأنداد آلهة ، فتعرض له الآيات القرآنية مستنكرة مثل هذا الموقف الذى تجاوزه العقل ومجه السلوك ولم يعد معقولا ولا مقبولا من أحد الإصرار عليه .

نلاحظ هذا الأمر فى الآيات التالية ومنها قوله تعالى:

(وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ)[1].

وكذلك قوله تعالى:

(وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ)[2]

ومما ينبغى ملاحظته فى الآيتين السابقتين أنهما متفقتان فى كون مضمونهما العام هو استنكار الإقامة على عبادة الشركاء من دون الله ، وكذلك يلاحظ اتفاقهما فى هيكل الصياغة من حيث إبراز الاسم الظاهر (الله) وجعله مقدما على الشركاء ، ثم إبهام وتنكير ماهية الشركاء واختتام كل من الآيتين بتنزيه الله وإظهار العجب من سفه مسلك المشركين

ثم يأتى بعد ذلك قوله تعالى :

١- سورة يونس : الآية ١٨

٢- سورة الأنعام : الآية ١٠٠

(وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصۡنَامًا ءَالِهَةً ۖ إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوۡمَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ)[1] .

فنلاحظ أيضا تنكير الشركاء (...أَصۡنَامًا...) ، ثم اختتام الآية بإظهار التعجب والاستنكار لمسلك المشركين .

وقد لا يكون من الجديد أن نشير إلى تنكير وإيهام الشركاء فى الآيات الثلاث على التوالى :

(...مَا لَا يَضُرُّهُمۡ وَلَا يَنفَعُهُمۡ...) ،(...شُرَكَآءَ ٱلۡجِنَّ...) ،(...أَصۡنَامًا ءَالِهَةً...) .

فى الوقت الذى يشار فيه بالاسم الظاهر للمعبود الحق فى الآيات الثلاث أيضا بطريقة مباشرة فى الآيتين الأوليين (...مِن دُونِ ٱللَّهِ...) ، (لله) وبطريق غير مباشرة فى آية الأنعام بذكر اسم نبى الله (وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ...) ، أقول قد لا يكون من الجديد أن نشير إلى أن ذلك النسق يستهدف تحقير وتهوين شأن الشركاء فى مقابلة إعلان شأن الله المعبود بحق ، ثم إنه لا يخفى أيضاً ثبات اسم الحق ، وتنوع أسماء الشركاء مما يعنى عدم ثباتهم ؛ ومن ثم عدم استحقاقهم الألوهية .

خلاصة المقطع ب (التحول بالمسلك على المستوى الجماعى)

ولكن الذى يثير الانتباه هو اختلاف الألفاظ الدالة على أفعال المشركين فى بداية كل آية ثم اختلاف الألفاظ المستنكرة لهذه الأفعال فى ختام كل آية من الآيات الثلاث .

١- الأنعام . آية ٧٤

ففى الآية الأولى وصف فعل المشركين بقوله (وَيَعْبُدُونَ...) بينما هو فى الآيتين الأخريين (وَجَعَلُوا...) ثم (...أَتَتَّخِذُ...) ، ونحن نرى أن لفظة (وَيَعْبُدُونَ...) تطلبها سياق الآية الذى هو ابتغاء جلب النفع ودفع الضر مما لا يرتجى إلا من المعبود ولا يطلبه إلا العابد لأنه من باب العطاء والمنع ومن هنا وقع الاستنكار لشركهم الذى يترجمه سلوكهم ، سلوك العابدين؛ ولهذا أيضا ترتب على بدء الآية ختامها (...سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ) فجعل سلوكهم شركا ظاهرا ؛ لأن المشرك عبد الشركاء وابتغى من ورائهم النفع ودفع الضر ، والشركاء لا يملكون ذلك ولا يستحقون العبادة فسبحان الذى يستحق ، وتعالى شأنه عن شأن هؤلاء الأنداد .

وأما الآيتان الأخريان فقد وصف فعل المشركين فى الأولى بأنه جعل أى اصطناع لأن الجعل لا يتساوى – فيما نرى – مع الخلق وقد تتبعنا الآيات القرآنية[1] التى ورد فيها

١- تتنوع الصيغ اللفظية التى ورد فيها معنى الجعل فى القرآن إلى ثمان وأربعين صيغة حصرها المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم وهى على الترتيب (جعل) ، (جعلا) (جعلت) ، (جعلتم) (جعلته)، (جعلكم)،(جعلنا)، (جعلناك) ، (جعلناكم) (جعلناه) ، (جعلناها)، (جعلناهم)، (فجعلناهن) ، (جعلنى) ، (جعله) (جعلها) ، (جعلهم) ، (جعلوا) ، (اجعل) ، (لأجعلنك) ، (تجعل) ، (تجعلنا) (تجعلنى) ، (تجعلوا) (تجعلون) ، (تجعلونه) ، (نجعل) ، (ولنجعلك)، (ولنجعله) ، (نجعلها) ، (نجعلهما) ، (نجعلهم)،(يجعل) ، (ويجعلكم) ،(يجعلنى)، (يجعله) ، (يجعلون) ، (يجعلوه)، (اجعل) ، (اجعلنا) ، (اجعلنى)، (واجعله) ، (اجعلوا) ، (جعل) ، (جاعل)،(جاعلك)، (لجاعلون)،(وجاعلوه) وقد ورد ذكر صيغ هذه اللفظة ثلاثمائة وخمس وأربعين مرة فى اثنتين وعشرين وثلاثمائة آية يمكن مراجعتها فى الحصر الدقيق والقيم الذى صنعه **الأستاذ** / محمد فؤاد عبد الباقى فى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، وتصدق على كل استخدامات اللفظة فى تلك الآيات ما أشرنا إليه من أن الجعل خلق ، ولكنه ليس خلقاً لشئ من العدم ولا إيجاداً له من حيث الإيجاد ، بل هو خلق شئ أو تخصيص شئ فى شئ مخلوق قبلاً فهو خلق بالنسبة أو بالإضافة لخلق أصلى وليس خلقاً أصلياً لذات الشئ . ومثال ذلك جعل الله للأرض فراشا فالأرض مخلوقة أولا كجرم سماوى ثم خصصت موطنا للناس بعد ذلك .. وهكذا .

الفعل (جعل) ومشتقاته فتبين لنا أن المقصود بالجعل هو الخلق الثانوى وليس الخلق الأصلى ، بمعنى أن الجاعل إنما يرتب صنعته على صنعة سابقة ، وقد تكون الصنعة الأصل له أو لغيره .

ومن هنا كان وصف فعل المشركين فى الآية بقوله (وَجَعَلُوا...) وكان استنكار هذا الفعل بأبسط دليل وهو أن الله خالق هؤلاء الشركاء (وَخَلَقَهُمۡ ...) ثم زاد الاستنكار بأن جعل فعلهم خرقاً أى خلقاً باطلاً زائفاً (...وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتِۭ...) ، فكان فعلهم الذى يعلمون حقيقته وبطلانه عنادا (بغير علم) ، ومن ثم ترتب على ما سبق ختام الآية بقوله (...سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ) فهو وإن كان شركاً يتعالى عنه الله ،

فإن جانب العناد العقلى فيه أوضح من جانب الاعتقاد ، ففعلهم وصف أى زعم عقلانى مبنى على العناد فسبحانه وتعالى عما يصفون

وكذلك أيضاً فى الآية الثالثة كان فعل المشركين اتخاذاً (...أَتَتَّخِذُ...) والتساؤل هنا إنكارى مختلط بالتعجب ؛ لأن الشركاء أصنام يصنعونها بأيديهم ؛ فهو أمر لم يصل إلى حد الخلق ، ولا حتى الجعل ، ولا الخرق ، وإنما هو اختيار سفيه ومن ثم كان ختام الآية متناسباً مع طبيعة المسلك (...إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوۡمَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ) وأى ضلال بعد فقدان العقل والإدراك الذى يتخذ فيه المشرك الأصنام آلهة

إن المقصود من خلال تلك الآيات السابقة هو إنكار سلوك الشرك ؛ ومن ثم كان التركيز على بيان درجات السلوك وأنواع الشرك من خلال تغير دلالات الألفاظ من جانب ومن خلال النسق الذى أفاد – بالتقديم والتأخير حيناً أو بالإظهار والإضمار حيناً ثانياً أو بالمناسبة بين بدء الآية وختامها ثالثاً – من جانب آخر قيماً بلاغية محددة .

ولعل ما انتبه إليه عبد القاهر الجرجانى وتابعه فيه على نحو أوضح فخر الدين الرازى [1] من أن قيمة التقديم فى قوله تعالى : (وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ...) هو نفى الشرك أصلاً سواء من الجن أو غيره فيقول :" قوله تعالى : (وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ) ليس بخاف أن لتقديم الشركاء حسناً وروعة ، ومأخذاً من القلوب ، أنت لا تجد شيئاً منه إن أنت أخرت فقلت : (وجعلوا الجن شركاء لله) وأنك ترى حالك حال من نقل عن الصورة المبهجة والمنظر الرائق والحسن الباهر إلى الشئ الغفل الذى لا تحلى منه بكثير طائل ولا تصير النفس به إلى حاصل . والسبب فى أن كان ذلك كذلك ، هو أن للتقديم فائدة شريفة ومعنى جليلاً لا سبيل إليه مع التأخير. بيانه أنا وإن كنا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجن شركاء وعبدوهم مع الله تعالى ، وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم ، فإن تقديم (الشركاء) يفيد هذا المعنى ويفيد معه معنى آخر ، وهو أنه ما كان ينبغى أن يكون لله شريك لا من الجن ولا من غير الجن " [عبد القاهر الجرجانى . دلائل الإعجاز ص ٢٨٦] .

١- يذكر فخر الدين الرازى فى كتابه نهاية الإيجاز تحت عنوان (فى تقديم بعض المفعولات على بعض) قوله الذى يتابع فيه فكرة عبد القاهر مفصلاً وموضحاً فيقول " من هذا الباب قوله تعالى :(وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ...) فإذا قدمت الشركاء أفاد أنه ما كان ينبغى أن يكون لله شريك لا من الجن ولا من غير الجن . وإذا أخرت فقلت [جعلوا الجن شركاء لله] لم يفد ذلك المقصود . ولم يكن فيه شئ أكثر من الإخبار عنهم بأنهم عبدوا الجن مع الله . فأما إنكار المعبود الثانى على الإطلاق ، فلا يكون فى اللفظ دليل عليه ، مع تأخير الشركاء ؛ وذلك أن التقدير فى التقديم هو أن (...شُرَكَآء...) مفعول أول لـ (جعل) و(...لله...) فى موضع المفعول الثانى ، ويكون (...ٱلْجِن...) على تقدير آخر ، وهو كأنه قيل : فمن جعلوا شركاء لله؟ فقيل : الجن .

وإذا كان كذلك وقع الإنكار على جعل الشريك لله على الإطلاق ، من غير اختصاص شئ دون شئ، وحصل منه أن جعل الشريك من غير الجن ، قد دخل فى الإنكار ، كما دخل جعله من الجن ؛ لأن الصفة إذا ذكرت مجردة غير مجراة على شئ كان الذى تعلق بها من النفى عاماً فى كل ما يجوز أن تكون له تلك الصفة " . [الإمام فخر الدين الرازى . نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز . ص ٣١٥] .

أكرر فأقول لعل ما انتبه إليه عبد القاهر الجرجانى فى النص السابق ، وتابعه فيه الرازى يظهر أن إبهام وتنكير الشركاء كان مقصودا بلاغيا ؛ لأن الغاية من هذا النسق لم تكن تحديد شخوص الشركاء ولا ماهيتهم ، وإنما كانت الغاية حقا على نحو ما أفاد النص السابق – بانتباهه إلى قيمة التقديم والتأخير – وعلى نحو ما أظهر تحليلنا البلاغى للآيات السابقة – من خلال تغاير دلالات الألفاظ المعبرة عن سلوك وفعل الشرك ، ثم من خلال إظهار وقوع التناسب بين مفتتح الآيات وخواتيمها – أقول كانت غاية النسق هى الاستهانة والاستنكار لمسلك المقيمين على الشرك المستمرئين إعراضهم عن التوحيد ، وذلك من باب الرفض والإنكار لهؤلاء الشركاء كنتيجة عقلانية تأدى إليها إنكار المبدأ ثم إنكار السلوك .

الفصل الثانى

ثانيا : التثليث

التثليث والتدرج من المطلق إلى المقيد

إذا كانت جدلية النكران والثبوت قد تجلت واضحة إزاء القول بالأنداد على وجه عام سواء أكان هؤلاء الأنداد أصناماً لا تعى ولا تعقل ، أم ملائكة وجناً وبشراً أقامهم المشركون أنداداً للّه الواحد الأحد . وإذا كان تجلى هذه الجدلية قد ظهر فى نكران جميع الأنداد ، وفى ثبوت الواحدية للّه وذلك على وجه الإطلاق . فإن هذه الجدلية تتدرج من نظر القضية فى إطارها المطلق إلى نظرها فى إطار خاص وهو القول بالتثليث .

وفى القول بالتثليث يرد فى النص القرآنى آيتان هما قوله تعالى

(... وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُواْ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا)[1].

ثم قوله تعالى :

(لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)[2] .

نكران التثليث وثبوت الواحد والإلحاح على نسق القصر

ومن الواضح أن كلتا الآيتين تعالجان مضموناً عاماً واحداً يقع فى قسمين : القسم الأول هو إنكار القول بالتثليث ، والقسم الآخر هو إقرار الواحدية وإثباتها للّه وحده .

ومن الواضح أيضاً أن النسق الذى عالج هذا المضمون ليس واحدا ففى آية سورة النساء يأتى إنكار التثليث عن طريق النهى المباشر المحرم لهذا القول ويأتى ثبوت التوحيد عن طريق أسلوب القصر بطريق (إنما)، بينما فى آية سورة المائدة يأتى النكران عن

١- سورة النساء : الآية ١٧١

٢- سورة المائدة : الآية ٧٣

طريق الخبر الذى يكفر القائلين بالتثليث ، ويأتى الثبوت عن طريق أسلوب القصر بطريق النفى والاستثناء .

وعلى الرغم من أن الثبوت فى الآيتين يستخدم أسلوب القصر فإن نسق القصر بـ (إنما) يفيد ثبوتاً خالصاً لا نفى فيه ، وذلك على خلاف نسق القصر فى الآية الأخرى فهو وإن كان يعنى الثبوت – فإنه ثبوت من خلال النفى .

والإعجاز فى النص القرآنى يقتضى هنا البحث عن وجه التناسب بين كل طريق من طرق القصر والآية التى ورد فيها .

القصر بإنما والخلوص لثبوت الواحد

وأول ملمح فى وجوه التناسب بين القصر بـ (إنما) فى الآية الأولى وبين النكران للتثليث ، أن هذا النكران جاء بطريق النهى الطلبى المباشر والصريح الذى يحرم هذا القول بالتثليث وينفى مضمونه ، وفى مقابل هذا النهى النافى والمحرم للتثليث كان لابد أن يتضمن جانب الثبوت أسلوبا خاليا من كل وسائل النفى ، خاصة أن هذا الثبوت يختص (ٱلله) اسما ظاهرا ويفرده وحده بالألوهية فإذا ما كان النكران لقولهم (ثلاثة) وصح ما ذهب إليه فخر الدين الرازى[1] من أن المقول جملة محذوف مبتدأها وخبرها وأن (ثلاثة)

١- يذهب الإمام فخر الدين الرازى فى التوجيه النحوى لرفع لفظة (ثلاثة) إلى اعتبارها صفة لمبتدأ محذوف وليست خبرا لهذا المبتدأ المحذوف فيقول : " ومن المشكلات أيضا قوله تعالى : (...وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرًا...) ذهبوا فى رفع ثلاثة إلى أنه خبر لمبتدأ محذوف ، والمعنى : ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة . وهو أيضا باطل ؛ لأنه يلزم انصراف التكذيب إلى الخبر فقط كما بيناه ، فإذا قلنا (ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة) كنا قد نفينا أن تكون هذه الآلهة ثلاثة ، ولم ننف أن تكون آلهة . جل الله عن ذلك . فالوجه أن يقال : الثلاثة صفة مبتدأ لا خبر مبتدأ والتقدير(ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة) ثم حذف الخبر الذى هو (لنا) حذفه من (لا إله إلا الله) ، فبقى (ولا تقولوا آلهة ثلاثة) ثم حذف الموصوف الذى هو (آلهة) ، فبقى (ولا تقولوا : ثلاثة) .

والفرق بين ذلك وبين ما قالوه أنه إذا قيل (لا تقولوا آلهتنا ثلاثة) ففيه اعتراف بوجود الآلهة ، ونفى لكونها ثلاثة ، وإذا قيل (لا تقولوا لنا آلهة ثلاثة) لا يلزم إثبات أصل الآلهة لأنه يصح أن يقال لا تقولوا فى الوجود آلهة ثلاثة ولا إلهان ، فصح الفرق " [الإمام فخر الدين الرازى / نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز . ص ٣٤٦ – ٣٤٧] .

يست خبرا لمبتدأ بل هى صفة لهذا المبتدأ ، أقول إن صح رأيه ذاك فإن تقديرنا للجملة المحذوفة لن يكون كما قدر هو (لنا آلهة ثلاثة) ، وإنما سيكون تقديرنا لهذا المحذوف (اللّه ومريم والمسيح آلهة ثلاثة)؛ لأن إفراد اسم (اللّه) واختصاصه فى الثبوت يقتضى أن يكون ذلك ناشئا عن تمييز المفرد من بين متعدد محدد الذوات وليس متعددا مبهما نحو (آلهة) ومن هنا كان هذا المتعدد المحدد الذوات – بحكم – سياق الآيات السابقة للآية هو (اللّه ومريم والمسيح) وجاء الثبوت بالوحدانية لذات (اللّه) دون غيره . ومن هنا كان القصر بـ (إنما) ضرورة يحتمها النسق الصياغى المعجز لأن المقصور المختص بالألوهية هو (اللّه) ، ومن هنا كان المقصور اسما ظاهرا (اللّه) لأنه لا نفى للغير المتعدد وإثبات للواحد ، بل هو إثبات للواحد فقط ومن ثم كان المحذوف الدال على هذا المتعدد ، دالا بالأسماء الظاهرة للذوات ، وقد كان هذا المتعدد المحذوف دالا بالأسماء الذوات لأنه واقع ضمن القول المنهى عنه نهيا محرما لهذا التثليث .

القصر بالنفى والاستثناء لاستغراق النكران وثبوت الواحد

وأما عن الملمح الذى يبدو فيه التناسب بين القصر بالنفى والاستثناء – فى الآية الأخرى – وبين النكران للتثليث أن الخبر الوارد فى مفتتح الآية والذى يقضى بالتكفير لمن قالوا (...إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ...) ليس متضمنا نفيا صريحا لمقالتهم بل هو حكم على أصحاب هذه المقالة بالكفر ، ومن ثم فقد كان من الضرورة بلاغيا التعقيب على هذا الحكم بنفى وإنكار لهذه المقالة ثم إثبات للواحدية فى اللّه فجاء القصر بالنفى والاستثناء ، فأما النفى فهو لاستغراق نكران الآلهة جميعا على نحو ما يذكر النسفى فى تفسيره لهذه الآية من أن " بعضهم ذهبوا إلى آلهة ثلاثة : اللّه ومريم والمسيح . وأنه ولد اللّه من مريم و(من) فى قوله (...وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ...) للاستغراق أى وما إله قط فى الوجود إلا إله موصوف بالوحدانية، لا ثانى له وهو اللّه وحده لا شريك له " [النسفى . تفسير النسفى ١ / ٢٩٥] .

وأما الاستثناء فهو لثبوت الوحدانية الحقة لإله واحد فقط ، ومن دلائل الإعجاز فى النسق القرآنى ، أن القصر والتخصيص فى هذه الآية حصر الألوهية فى إله واحد ولكنه لم يحدد هذا الإله الواحد بأنه (الله) ، لأن سياق الآية ، وسياق الخبر الذى جاء فى مفتتحها يخصص القضية برمتها فى مقولة (...ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ...)، والمقولة كما نلاحظ لا تعبأ بتحديد الآلهة الأخر، وإنما تحتفل بكون(الله) – فى زعمهم – ثالث هؤلاء الآلهة ومن هنا فإنه عندما ينفى الاستثناء وجود آلهة على الإطلاق مستحقة للعبادة فى الوجود ثم يستثنى أى يثبت هذا الاستحقاق لإله واحد ، فإن المخاطب سوف يستنبط من تلقاء ذاته أن هذا الإله الواحد الحق هو (الله) الذى كان محط الخبر السابق فى الآية ، وعندما يصل النسق بالمخاطب إلى هذا الاستنباط فإنه عندئذ يكون بحق نسقا معجزا .

الفصل الثالث

ثالثاً : تأليه المسيح

أهل الكتاب ودلالات الأنساق فى تأليه المسيح

تبدو قضية التوحيد أكثر ما تبدو استحقاقا ووضوحا عندما يكون إنكار التوحيد من قبل أهل الكتاب وأصحاب الديانات السماوية . ويبدو هذا الإنكار فى غاية السفه عندما تحصر بعض طوائف النصارى الألوهية فى المسيح عليه السلام .

وهنا نلاحظ من جديد – فى نصوص القرآن – كيف تظهر جدلية النكران والثبوت فتنكر الشريك متمثلا فى المسيح وتثبت الإلهية لرب المسيح . وتتحرك هذه الجدلية من خلال أنساق عدة فى النكران وكذلك فى الثبوت ، ويتدبر البحث هنا أوجه المناسبة بين هذه الأنساق وبين المواضع التى وردت فيها إقرارا لوحدانية الواحد ورفضا لتأليه المسيح .

ويلاحظ الدارس فى هذا الصدد قول الحق سبحانه وتعالى :

(...يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَا تَغْلُواْ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ...)[1].

١- سورة النساء . آية ١٧١

كما يلاحظ أيضا قوله تعالى :

(لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا) (١).

والنكران هنا يتمثل – فى الآية الأولى – فى النهى عن غلو أهل الكتاب فى الدين بتأليههم للمسيح وتجاوزهم الحق فى مفهوم الإله ، ثم إن هذا النكران نفسه منسحب على الآية الثانية وهى تالية للأولى مباشرة فى سورة النساء ومستمرة فى القضية ذاتها .

أما الثبوت فإنه فى الآية الأولى يأتى من خلال القصر بـ (إنما) المثبت لحقيقة المسيح من حيث هو رسول وكلمة وروح ، لكنه – فى ذلك كله – لله أى منتسب إلى ربه خاضع لما كلفه به . ومضمون النسبة والوجود بقدرة الله هو ما يظهر فى قول الزمخشرى عند وقوفه أمام هذه الآية وذلك فى قوله: " وقيل لعيسى كلمة الله وكلمة منه لأنه وجد بكلمته وأمره لا غير من غير واسطة أب ولا نطفة . وقيل له روح الله وروح منه لذلك؛ لأنه ذو روح وجسد من غير جزء من ذى روح كالنطفة المنفصلة من الأب ، وإنما اخترع اختراعاً من عند الله وقدرته خالصة " [الزمخشرى / الكشاف / ١ / ٥٨٤ – ٥٨٥] .

نسق القصر بإنما وثنائية نكران التأليه وثبوت البشرية للمسيح

ولكننا نضيف إلى جانب هذا المضمون – المثبت لحقيقة المسيح – جانب النسق الدال على هذه الحقيقة ، فاستخدام أسلوب القصر يدل على تخصيص وحصر المقصور وهو (المسيح) فى مدلول المقصور عليه وهو (رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه) ومعنى هذا أن المسيح الذى يغالى بعض أهل الكتاب فى حقيقته ، فيصلون بها إلى حد الألوهية ليس كذلك بل هو مقصور ومحصور فى إطار المخلوق الموجود بغيره ، والمخلوق

١- سورة النساء . آية ١٧٢

والموجود لابد له من خالق وموجد ، ومن ثم يستكمل النسق القرآنى تمام الثبوت بقوله تعالى: (...فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ...) وهى دعوة تفرض على أهل الكتاب العودة إلى الإيمان بالله وحده إلها ، وبالمسيح عيسى بن مريم رسولاً كباقى الرسل الذين يستوجب النسق الإيمان بهم .

بينما يأتى الثبوت فى الآية الثانية مجادلاً للنكران بالغلو فى الآية الأولى ، وذلك عن طريق الأسلوب الخبرى النافى استعلاء المسيح نفسه عن العبودية لله ، بل النافى استعلاء من هو فوق المسيح – على حد استخلاص الزمخشرى[1]– وهم الملائكة المقربون .

واللافت للانتباه هنا أن الثبوت يتأتى من خلال النفى ، بل إن هذا النسق يصبح أكثر إقناعاً للمغالين فى حقيقة المسيح ، فإذا كان الخبر هنا جارياً على مقتضى الظاهر فهو خبر ابتدائى ، وإن كان خارجاً على مقتضى الظاهر فهو منزل للمنكر منزلة خالى الذهن ، وفى كل من الحالتين فهو دال على أن الأمر لا يستحق المراء فعلاً أو أنه لا ينبغى أن يكون موطناً لهذا المراء والإنكار ، بحكم أن ضامن صدق هذا الخبر والمتكلم به هو خالق المسيح ، بدءا فى الآية الأولى ، وهو حاشره مع غيره من مخلوقاته آخرا فى الآية الثانية .

١- يستدل الزمخشرى – فيما يرى هو – بعلم المعانى ، على أن قوله تعالى(...وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ...) يعنى من هم أرفع درجة من المسيح فيقول : فإن قلت من أين دل قوله (...وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ...)على أن المعنى ، ولا من فوقه ؟ . قلت من حيث إن علم المعانى لا يقتضى غير ذلك ، وذلك أن الكلام إنما سيق لرد مذهب النصارى وغلوهم فى رفع المسيح عن منزلة العبودية ، فوجب أن يقال لهم : لم يترفع عيسى عن العبودية ، ولا من هو أرفع منه درجة ، كأنه قال لن يستنكف الملائكة المقربون من العبودية ، فكيف بالمسيح ، ويدل عليه دلالة ظاهرة بينة تخصيص المقربين لكونهم أرفع الملائكة درجة وأعلاهم منزلة " . (الزمخشرى الكشاف ١ / ٥٨٦ – ٥٨٧) ونحن نرى أن الزمخشرى على حق فيما ذهب إليه ونزيد الأمر بيانا بأن العطف بين الملائكة المقربين وبين المسيح يعنى تساويهما فى الحكم ، فإذا كان المعطوف هم الملائكة وهم متجردون من كل الخصائص البشرية التى لم يتجرد منها المسيح ، ثم إذا كان هؤلاء الملائكة هم المقربين منهم على وجه خاص دل ذلك على أن المعطوف عليه وهو المسيح أوجب منهم فى الخضوع للحكم بالعبودية لله .

فإذا ما صح الدليل بذلك على أن المسيح عبد لله ، بل والملائكة المقربون عباد لله كذلك ، صح معه نكران غلو القائلين بغير ذلك وثبت أن الواحدية لله دون شريك وفى هذا المضمون أيضاً – أقصد مضمون تأليه المسيح – يرد قول الحق سبحانه وتعالى :

(لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ) [1].

وكذلك يرد قوله تعالى :

(لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ) [2].

ومن البين أن كلتا الآيتين – وهما من سورة المائدة – تعالجان قضية واحدة وهى تكفير ، أى نكران قول أهل الكتاب بتأليه المسيح عليه السلام ، ومن البين أن النسق يتفق فى كلتا الآيتين فى هذه الافتتاحية اتفاقاً تاماً ، ولكن المثير للتساؤل هو ختام الآيتين فالمضمون فيهما إثبات للواحدية فى الله رداً على قول المشركين ، وإن كان النسق المعبر عن هذا المضمون قد جاء فى الآية الأولى استفهاماً من الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بتكليف من ربه ، وهو استفهام استنكارى بينما جاء نسق الآية الأخرى أمراً طلبياً من المسيح لبنى إسرائيل بعبادة الله رباً له ولهم وجاء هذا الأمر ضمن كلام خبرى يرويه رب العزة عن بنى إسرائيل ونبيهم

١- سورة المائدة : الآية ١٧

٢- سورة المائدة . الآية ٧٢

فأما أول هذه الخلافات وهو كون الإثبات فى الآية الأولى على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ، وكون الإثبات فى الآية الأخرى على لسان عيسى عليه السلام فمصدره أن السياق حول الآية الأولى يتضمن توجه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أهل الكتاب بدعوته فيمن توجه إليهم من العالمين فإنه بدءاً من الآية الثانية عشرة فى سورة المائدة تعرض الآيات لمواقف أهل الكتاب الذين دأبوا على نقض العهود وعلى الخيانة وتدعو الرسول إلى العفو والصفح ، وتخاطب الآية الخامسة عشرة أهل الكتاب فتخبرهم بشكل مباشر أن الرسول قد جاءهم ليبين لهم الكثير مما كانوا يخفون من الحق ، وفى هذا الإطار تظهر الآيات أن أهل الكتاب قد كفر منهم الذين قالوا بتأليه المسيح ثم تدعو الرسول – بحكم أنه مرسل إليهم ليظهر لهم الحق – أن يثبت لهم بطلان دعواهم ؛ لأن الله سبحانه يملك السموات والأرض وما بينهما ، وأنه قادر على أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن فى الأرض جميعاً .

وأما فى الآية الأخرى فقد كان الثبوت على لسان عيسى لأن السياق أيضاً اقتضى ذلك ، فإنه وإن كان السياق بدءاً من الآية السابعة والستين يعرض لتكليف الرسول بتبليغ رسالته إلى أهل الكتاب ، فإن هذا السياق يتضمن سياقاً داخلياً آخر يبدأ فى الآية السبعين ، ويحكى عن أهل الكتاب – لرسوله صلى الله عليه وسلم– أنهم كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم كذبوه أو قتلوه ، وفى هذا الإطار نفسه يحكى عن إرسال عيسى عليه السلام إليهم وموقفهم فى عصيانه وتأليههم له ، ثم ما قاله لهم المسيح لإثنائهم عن هذه المعصية (...وَقَالَ ٱلۡمَسِيحُ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡ...) .

وبهذا يبدو استيجاب كل نسق لمن جاء الثبوت لوحدانية الله على لسانه ، وهو النبى محمد صلى الله عليه وسلم فى الآية الأولى ، ثم المسيح عيسى بن مريم فى الآية الأخرى

وأما الخلاف الآخر بين الآيتين فمصدره أن الرسول صلى الله عليه وسلم فى الآية

الأولى استخدم أسلوب الاستفهام الاستنكارى ؛ لأن الاستدلال المسوق منه إلى بنى إسرائيل ليس موجها إليهم خاصة ؛ فهو رسول للناس كافة ، ثم إن القضية المستدل على بطلانها ليست قولاً جديداً ولا ناشئاً فى زمن الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) بل هو قول أهل الكتاب فى زمن عيسى عليه السلام ، وقد دعاهم عيسى نفسه إلى التخلى عن هذا ، فمن استمر منهم على رأيه أصبح بحاجة إلى استدلال عقلانى وهو ما جاء به النسق القرآنى فى الآية السابعة عشرة من سورة المائدة .

الأسلوب الخبرى واستخدام النفى طريقا للثبوت فى عبودية المسيح

وأما الأسلوب الخبرى الذى جاء على لسان عيسى عليه السلام فقد جاء مناسباً لموضعه من حيث إن مقالة عيسى بكاملها تأتى فى إطار سياق داخلى يحكى خبراً عن بنى إسرائيل ومواقفهم مع رسلهم ، أى أن هذا الحوار بين بنى إسرائيل والمسيح ليس حواراً حياً مباشراً بينهما ، بل هو حوار جرى بينهما فى زمنه ، ثم رويت صورته بعد ذلك للرسول صلى الله عليه وسلم ، وفى هذه الحال كان لابد أن يحكى النسق ما قاله عيسى عليه السلام بأسلوب خبرى .

وفى هذا الإطار نفسه أعنى دعوة المسيح لبنى إسرائيل بأن يعبدوا الله الذى هو ربه كما هو ربهم واعترافه على لسانه بأنه عبد مربوب لله ، وأنه ليس إلها كما زعموا عنه أقول نجد فى هذا الإطار آيات متوافقة فى هذا المضمون ومختلفة فى النسق ، وهى قوله تعالى :

(إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُوهُۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ)[1]

ثم قوله تعالى– كما سبق فى سورة المائدة:

(...يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡۖ ...)[2].

١- سورة آل عمران . الآيـــة ٥١

٢- سورة المائـــدة . من الآية ٧٢

ثم قوله أيضا فى السورة نفسها .

(مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ...)[1] .

وكذلك قوله تعالى:

(وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ هَـٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ)[2].

ثم قوله تعالى :

(إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ هَـٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ)[3].

وقد لاحظ الخطيب الإسكافى أن آية سورة الزخرف قد زيد فيها قوله تعالى (هُو)

ولم يكن النسق كذلك فى آيتى سورة آل عمران ولا سورة مريم ويمكننا أن نستدرك عليه هنا أن هذا المضمون قد ورد كذلك فى سورة المائدة – على نحو ما ذكرنا – فى الآية الثانية والسبعين والآية السابعة عشرة بعد المائة . ويدفعنا هذا الاستدراك على الخطيب الإسكافى إلى التسليم له بما انتهى إليه من توجيه فى قوله عند وقوفه أمام سورة آل عمران:" قوله تعالى :

(وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ هَـٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ)

وقال فى سورة مريم مثله ، وقال فى سورة حم الزخرف حكاية عمن حكى عنه فى السورتين

(إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ هَـٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ)

١- سورة المائـــــدة . من الآية ١١٧

٢- سورة مريـــــم : الآية ٣٦

٣- سورة الزخرف : الآية ٦٤

فـزاد (هـو) فـى هـذه الآيـة مـن هـذه السـورة . للسـائل أن يسأل عمـا أوجـب اختصاصها بهذا التوكيد دون الموضعين الأولين ، وهى كلها فيما أخبر الله تعالى به عن عيسى عليه السلام .

والجواب أن يقال إنما لم يجب فى الأوليين من التوكيد ما أوجبه اختيار الكلام فى الموضع الثالث ؛ لأن قوله عزوجل (إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ...) حكاية عن عيسى بعدما مضت آيات كثيرة فى ذكره ، وابتداء أمره من مبتدأ الآية التى نزلت فى شأن مريم وهى

(وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَـٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَـٰلَمِينَ)

إلى آخر هذا العشر ، فلما تناصرت هذه الآيات المتقدمة فى ذكره ، ودلت على إحداثه وخلقه ، كانت فيها دلالة على أنه مربوب مصنوع بكثرة الأفعال التى أسندت إليه ، وجعلت آيات له ، وأنه عبد من عبيده ، والله ربه ومالكه والقائم بمصالحه ، وأنه أصحبه معجزات تدل على صدقه فى نبوته وكذب من قال ببنوته فصرفتهم تلك الأفعال التى تقدم ذكرها إلى العلم بأنه تعالى ربه . وكذلك فى سورة مريم جاء قوله : " وإن الله ربى وربكم " فكانت تلك العشرون الآية ناطقة بأن الله ربه ، فاكتفى بما طال من الكلام المؤكد لحاله

على حقيقتها عن التوكيد الذى جاء فى سورة الزخرف لأنه لم يذكر هذه الآية إلا بعد

قوله:

(وَلَمَّا جَآءَ عِيسَىٰ بِٱلۡبَيِّنَٰتِ قَالَ قَدۡ جِئۡتُكُم بِٱلۡحِكۡمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعۡضَ ٱلَّذِى تَخۡتَلِفُونَ فِيهِ ۖ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿٦٣﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ رَبِّى وَرَبُّكُمۡ...)

فالموضع الذى خلا من الآيات الكثيرة الدالة على أن الله تعالى ربه وهو عبده لا ابنه ، حسن تأكيد الكلام فيه صرفا للناس عما ادعوه من أنه ابن الله إلى أنه عبده .(الخطيب الإسكافى . درة التنزيل ص ٦٧ – ٦٨) .

وتسليمنا للإسكافى بحجته فى النص السابق مرجعه أن توجيهه يصدق إذا رحنا نجريه على آيتى سورة المائدة .

فقوله تعالى :

(...يَٰبَنِىٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمۡ ۖ ...)

تباين الأنساق فى دعوة المسيح لأهل الكتاب إلى عبادة الله بين التأكيد بضمير الفصل والخلو منه

لم يحتج إلى زيادة ضمير الفصل للتأكيد ؛ لأن الآية بدأت بتكفير الحق – سبحانه وتعالى – لمن قال بتأليه المسيح ، وكانت حكاية قول المسيح هنا من باب دعوته لهم تبرئة لساحته من أن يدعى عليه من بعضهم أنه دعاهم إلى ذلك . ولم يكن بعد هذا التأكيد الصريح لكفر من قال بالتأليه مجال للمسيح ولا غيره من البشر أن يؤكد قول الله عز شأنه .

وكذلك قوله تعالى :

(مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ...)

لم يكن فى حاجة للتأكيد بضمير الفصل لأنه قد سبق هذه الآية ابتداء من الآية العاشرة بعد المائة مجموعة آيات تتحدث عن فضل الله على عيسى بن مريم وأمه وتأييده له بالمعجزات والآيات التى تصدق كونه رسولاً مؤيداً من ربه ، ثم كانت المحاجة الصريحة عندما سأله الحق سبحانه :

(...ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ...)

ليبطل دعاوى القائلين بالتأليه من خلال رد عيسى نفسه الذى ينفى[1] أن يكون له حق فى مثل هذا القول ، ثم يعقب بدعوته لهم إلى عبادة الله ربا له ولهم ، فلم يكن هنا أيضاً مجال للتأكيد بعد كل ما سبق من الآيات التى تؤكد عبودية عيسى لربه .

١- فى قوله تعالى : (...ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ ...) استفهام خرج عن معناه الأصلى وهو طلب العلم بمجهول إلى معنى بلاغى يحدده السياق وهو هنا – فيما نرى – إقرار عيسى نفسه – وهو المؤله عند بعض أهل الكتاب – إقراره أمام ربه يوم الحساب بأنه ما قال لهم ألهونى ، وما كان يحق له قول ذلك .
وأبو عبيدة معمر بن المثنى يدرك أن مجاز الاستفهام فى الآية مجاز بلاغى ولكنه لا يقف على المقصود البلاغى لهذا الاستفهام بشكل واضح فهو يقول : (...ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ...) هذا باب تفهيم وليس باستفهام، وإنما يراد به النهى عن ذلك ، ويتهدد به ، وقد علم قائله أكان ذلك أم لم يكن " (أبو عبيده معمر بن المثنى . مجاز القرآن – ١ / ١٨٤) .

الفصل الرابع

رابعا الولد

قضية التوحيد وتعدد المنكر فى مقابلة واحدية المثبت

لقد أصبح من الثابت الآ ن أن قضية التوحيد تتبلور فى محور هذه الجدلية التى يلتقى فيها النكران بالثبوت ، فمن نكران القول بالأنداد إلى نكران القول بالتثليث ثم نكران القول بتأليه المسيح ، وبعده نكران القول بالولد ، كل ذلك فى مقابل ثبوت واحد لا يتغير وهو ثبوت الواحدية لله رب كل الأرباب .

والآيات التى عرضت لمسألة نكران الولد ليست متحدة النمط ، بل إن بعض هذه الآيات تعكف على قضية نكران القول بالولد فحسب ويقابلها إقامة الأدلة – أيا كان نسقها – على وحدانية الله المبطلة لمثل هذا القول .

وفى هذا النمط نلاحظ ورود الآيات الست الآتية وهى قوله تعالى :

(وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبۡحَٰنَهُۥ ۖ بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ) [١]

ثم قوله تعالى :

(... وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرًا لَّكُمۡ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا) [٢].

وكذلك قوله تعالى :

(قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبۡحَٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ۖ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ ۚ إِنۡ عِندَكُم مِّن سُلۡطَٰنِۭ بِهَٰذَآ ۚ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ) [٣].

١- سورة البقرة .الآية ١١٦

٢- سورة النساء .الآية ١٧١

٣- سورة يونس . الآية ٦٨

ولا يخفى على المتأمل للأنساق هنا أن الآيات الثلاث السابقة بدأت بإظهار فعل القول من قبل المشركين ، واتفقت بعد ذلك فى استنكار هذا القول بلفظة (...سُبۡحَـٰنَه...)[1] تنزيها لله عن مقالتهم ، ثم إن الآيات اتفقت كذلك فى إثبات الوحدانية من خلال الإعلان عن مظاهر التفرد بالوحدانية وخاصة مظهر ملكية السموات والأرض [2] وإن كان النسق قد تغاير فى الوصول إلى ذلك المضمون

ثم توالت الآيات فى هذه القضية وعلى النمط السابق نفسه وإن كانت قد اختلفت أنساقها لفظاً أو طريقة عرض ، فجاء قوله تعالى:

(وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَـٰنُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَـٰنَهُۥۚ بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسۡبِقُونَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ) [3]

ومن الملاحظ أنه فى هذه الآية إظهار لفعل القول كما هو فى الآيات السابقة ولكن الخلاف هنا هو اختيار اسم (...ٱلرَّحۡمَـٰنُ...) بينما كان المختار فى الآيات السابقة

١- يلتفت النسفى إلى دلالة لفظة(سبحانه) من حيث كونها تعجيباً وتنزيهاً يفيدان استنكار ما سبقها من قولهم فيقول : "(قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه)تنزيه له عن اتخاذ الولد وتعجيب من كلمتهم الحمقاء" (النسفى.تفسير النسفى٢/ ١٧٠)

٢- يعلق الزمخشرى على قوله تعالى فى سورة الأنعام فى الآية ١٠١ (بَدِيعُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَـٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ) فيرى أن خلق السماوات والأرض وما فيهما اقترن بالقول بالولد ؛ لأنه دال على إبطال هذه المقالة فيقول : "وفيه إبطال الولد من ثلاثة أوجه أحدها أن مبدع السموات والأرض – وهى أجسام عظيمة – لا يستقيم أن يوصف بالولادة ؛ لأن الولادة من صفات الأجسام، ومخترع الأجسام لا يكون جسماً ، حتى يكون والداً .

والثانى أن الولادة لا تكون إلا بين زوجين من جنس واحد ، وهو متعال عن مجالس ؛ فلم يصح أن تكون له صاحبة ؛ فلم تصح الولادة . والثالث أنه ما من شئ إلا هو خالقه والعالم به ومن كان بهذه الصفة كان غنياً عن كل شئ ، والولد إنما يطلبه المحتاج . " [الزمخشرى . الكشاف ٢ / ٤١] .

٣- الأنبياء – ٢٦ – ٢٧

اسم الله ، ثم إن الخلاف أيضاً فى جانب الثبوت ، فإنه لم يأت فى هذه الآية بإعلان مظاهر القدرة فى سياق حاد النبرة ، بل جاء عن طريق تحديد ماهية المدعى إشراكهم بالله فى نبرة هادئة ، تميل إلى جانب الدعوة أكثر مما تميل إلى جانب الوعيد .

ثم تأتى بعد ذلك الآيتان الخامسة والسادسة – فى ترتيبنا هذا – استدلالاً عقلياً والكلام فيه لله ابتداء ، أى أنه ليس مسبوقاً بكلام ولا قول من المشركين ولكنه كلام المولى المنكر المبدأ من أساسه والمثبت – ببطلان هذا المبدأ نفسه – وحدانية الله .

وفى هذا الصدد نقرأ قوله تعالى :

(مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ ۖ سُبْحَـٰنَهُۥٓ ۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ)[1]

وكذلك قوله تعالى :

(لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ)[2]

ونحن نرى أن ظهور الفعل (قالوا) فى الآيات الثلاث الأولى وكذلك فى الآية الرابعة – على ترتيبها عندنا – يعنى أن جدلية الإنكار والثبوت إنما تعمل من خلال نسق حوارى ، والحوار يعنى حيوية المقول وتحدده ، ويتطلب ذلك بدوره أن يدعم المحاور رده بكل ما من شأنه أن يكفل إقناع محاوره ، فإذا كان المحاور هو الله سبحانه وتعالى فجل شأنه وعز كلامه عن أن يجاريه أحد أو يثبت له ؛ ومن ثم كانت جدلية الثبوت – خاصة فى

١- سورة مريم : الآية ٣٥

٢- سورة الزمر: الآية ٤

الآيات الثلاث الأولى مهتمة بإظهار دليل دامغ على بطلان قول المشركين باتخاذ الولد هذا الدليل هو غنى الله عن الحاجة لأحد من خلقه وهو يملك السموات والأرض وكل ما فيهما[1]

ولكننا نلاحظ أن النسق فى هذا الجانب يتغير فيما بين الآيات ، ففى الآيتين من سورتى النساء ويونس يزاد التأكيد على إظهار ملكية ما تحويه السموات والأرض (...مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ..)عنه فى آية البقرة(...بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ..)،ونحن نرجع هذا إلى أن السياق فى سورة البقرة قد أظهر إبطال كل من النصارى واليهود لقول بعضهم لبعض

(وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ) .

استنكار الولد وثنائية النسق الحوارى والنسق التقريرى

فلم يكن أكثر من قولهم هذا دليلاً على بطلان قولهم أيضاً بالولد ومن هنا كان التركيز على إظهار ظرفية السموات ثم عطف الأرض عليها دون إفراد لظرفيتها لأن ظرفية السموات غيب غير معلوم أما ظرفية الأرض فقد شهدوا هم أنفسهم على بطلان معتقدهم فى أن يكون لله ولد فى الأرض وهو رب كل شئ .

١- يشير الطبرى إلى أن النص على ملكية السموات والأرض وما فيهما تنفى القول بالولد فيقول تفسيراً للآية ١١٦ فى سورة البقرة : " ثم أخبر جل ثناؤه أن له ما فى السموات والأرض ملكاً وخلقاً ، ومعنى ذلك ، وكيف يكون المسيح لله ولداً ، وهو لا يخلو إما أن يكون فى بعض هذه الأماكن ، إما فى السموات ، وإما فى الأرض ، ولله ملك ما فيهما ولو كان المسيح ابناً كما زعمتم لم يكن كسائر ما فى السموات والأرض من خلقه وعبيده فى ظهور آيات الصنعة فيه ". (ابن جرير الطبرى . جامع البيان فى تفسير القرآن ١ / ٤٠٣) .

أما التأكيد فى آيتى النساء ويونس فقد كان ضرورة تحتمها بلاغة السياق ففى سورة النساء يجرى السياق على أن الله قد أرسل عدداً كبيراً من الرسل ، وأنه توعد المكذبين بالعذاب ، ثم كان الرسول صلى الله عليه وسلم خاتم هؤلاء الرسل إلى الناس كافة ليبين للناس وجه الحق مع توجيه إنذار لأهل الكتاب خاصة بعدم الغلو فى الدين وإزاء كل هذه الحجج لم يكن هناك ما يبرر قول أهل الكتاب بالتثليث ، ولم يكن هناك ما يظهر بطلان هذا القول سوى التأكيد على انتفائه وثبوت ضده بعدة طرق منها وحدانية الله (...إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ...) ، ومنها ملكية ما فى السموات وكذلك ما فى الأرض (...لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ...) ولم يكن ليصح هنا عطف الأرض على السموات كما فى آية البقرة ؛ لأن سياق الإنكار هنا شديد لكل من سبق من الرسل ثم لرسالة النبى الخاتم صلى الله عليه وسلم .

وكذلك أيضاً كان السياق فى سورة يونس يستوجب هذا النسق المؤكد المفصل لأن ما سبق من آيات السورة يتحدث عن تكذيب الكفار وإعراضهم ويتحدث عن حزن الرسول (صلى الله عليه وسلم) بسبب هذا الإعراض عن الحق ، ثم إنه يعرض لهذا القول الذى أحزنه وهو (قَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا...) وفصل الجملة هنا عن جملة (وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ...) يعنى أنها بدل اشتمال ، ويتطلب النسق بذلك رداً خاصاً على هذا القول خاصة على الرغم من أنه قد سبقت ردود على قولهم فى حال الإبهام أولاً ؛ فجاء الكلام مؤكداً مفصلاً أيضاً (هو الغنى) أى أنه ليس فى حاجة لمثل هذا الولد ثم إنه

(...لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ...)

للتأكيد على بطلان زعمهم وإثنائهم عن المعصية ثم التحدى المعجز من خلال الاستفهام الذى يرمى إلى التعجيز، ثم إلى اللوم والتحذير

(...إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَـٰنٍۭ بِهَـٰذَآ ۚ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ).

ثم إننا نلاحظ أيضاً أن ملكية السموات والأرض قد عبر عنها بقوله (ما) دون (من) على الرغم من أن المقصود بالولد والمقصود بكونه مملوكا لله من العاقل وقد يصح ما رآه الزمخشرى عندما عرض المسألة قائلا : " فإن قلت : كيف جاء بما التى لغير أولى العلم مع قوله قانتون ؟ قلت : هو كقوله سبحان ما سخركن لنا ، كأنه جاء بـ (ما) دون (من) تحقيراً لهم وتصغيراً لشأنهم(الزمخشرى – الكشاف ١ / ٣٠٧) .

ونحن نضيف أن هذا التحقير إنما كان مقصوداً ؛ لإظهار أن مملوكات الله على الأرض وفى السماء ليست هينة فى ذاتها ، ولكنها هينة على المالك سبحانه ، وذلك أدعى إلى تكذيب مقولة الولد .

وأما عن اختصاص آية سورة الأنبياء باسم(الرحمن) دون اسم (الله) كالآيات السابقة فمصدره – فيما نرى – أن الحديث فى السورة موجه للمعاندين بعد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ومع أن أنباء القرى التى ظلمت ، وما وقع بها من العذاب كثيرة قبلهم ، ومع أن إرسال الرسل إنما كان بعقيدة واحدة كهذه العقيدة التى جاءهم بها محمد (صلى الله عليه وسلم) ، وكان تعدد الرسل من باب الحرص والرحمة لخلقه من أن يمسهم العذاب ؛ ومن هنا كان استخدام اسم (الرحمن) على لسان المكذبين بوحدانية الله ربطاً بين أهل

الكتاب القائلين بالولد وبين غيرهم ممن أشرك بالله نداً ، وكان اختصاص(الرحمن) للدلالة على رفقه - بعباده حتى المكذبين منهم – وهو ما يوضحه السياق قبل هذه الآية .

ثم إنه امتداداً لهذه الرحمة للعصاة كان الأمل فى دعوتهم للحق أكثر من الرغبة فى تحديهم به ، فكان توصيف هؤلاء المدعى بنوتهم لله كنماذج تحتذى من قبل العصاة فهم كما يصفهم الحق

(...بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ) .

ولم يكن إظهار هيمنة الله ولا سلطانه على هؤلاء المدعى بنوتهم مما يقتضيه النسق فى مجال الدعوة وإقرار المثل والنماذج .

وأما فى الآيتين الخامسة والسادسة – أعنى على ترتيب ورود الآيات فى عرضنا هذا للقضية – فقد لاحظنا خلوهما من إبراز لفظ القول وهذا يعنى اختفاء أسلوب الحوار ويعنى أن الكلام قد ورد ابتداء من الله سبحانه على سبيل الاستدلال العقلى الخالص الذى يفترض بالضرورة أن السياق قد دفع إليه دفعا .

فأما فى آية سورة مريم فإن السياق قبلها يحكى عن قصة ميلاد عيسى وما أحاط بها من معجزات أذهلت قوم مريم ودفعت إلى الحيرة ، وهنا يفترض النسق أن المخاطب المواجه لهذا الحدث الجليل يتساءل عن حقيقة المسيح فيأتى الاستدلال العقلانى من المولى ليبطل هذا التساؤل فى لحظة تولده فى عقول قوم مريم (مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ...)

فمثل هذا الظن فى عقولهم لا يصدق على الله ؛ لأنه ليس من شأنه أن يتخذ ولداً ولو كان هذا الولد هو عيسى الآية المعجزة ، ثم يأتى قوله:

(...إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ)

ليظهر للمترددين الشاكين أن قدرة الله لا تحدها حدود وأنه إذا قضى بحدوث أمر (والأمر هنا نكرة ؛ لإظهار عموم الأمر وعدم وقوفه عند حد معين) فإنما يكفيه سبحانه أن يقول كن فيكون ، وليس خلق عيسى من غير أب ، إلا أمراً من هذه الأمور التى قضاها الله .

وكذلك فى آية سورة الزمر يسبق سياق الكلام فى السورة إلى ذكر تكاليف الله بضرورة إخلاص الدين لله ، ورفض كل الشركاء تحت أى معتقد إشارة إلى ما اعتقده بعض المشركين من أنهم يعبدون الشركاء ليقربوهم إلى الله ، ومن هنا جاء الاستدلال العقلى ليرد على ما يثور فى ذهن المخاطب الذى ينهاه المولى عن اتخاذ الشريك ويبطله كمعتقد – من تساؤل عن أمر القائلين قبل ذلك بالولد ، أهو أفضل حالاً من اتخاذ الشركاء الواسطة . ويكون الرد بالنفى :

(لَّوۡ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصۡطَفَىٰ مِمَّا يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ سُبۡحَٰنَهُۥۖ هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ).

فيتأكد بذلك إبطال هذه المعتقدات ، وما ينشأ عن النهى عنها من هواجس ذهنية عندما ينزه المولى عن اتخاذ الولد ، وعن إرادته ذلك (...سُبۡحَٰنَه...) ، ثم بالإلحاح التأكيد على وحدانية الله (...هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ...) ثم إظهار بطلان جميع الشركاء أيا كانت صورهم أمام وحدانيته (...ٱلۡقَهَّار) .

(ب)

اقتران نكران الولد بنكران الصاحبة فى إطار ثنائية أساليب الخبر والإنشاء

ومن الأنماط أيضاً فى مسألة نكران الولد نمط الآيات التى تعد نكران الولد نكرانا لمبدأ الشرك فى عمومه ، فنجدها تنص على نكران الولد وتقرن بينه وبين نكران الصاحبة كحجة ، أو تقرن بينه وبين نكران الشريك كحقيقة عامة

فيقول سبحانه وتعالى :

(بَدِيعُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَـٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ)[1] .

كما يقول تعالى: (وَأَنَّهُۥ تَعَـٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَـٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا)[2]

اقتران نكران الصاحبة بالولد وثنائية التقديم والتأخير

فنجد أن نكران الولد جاء مقروناً بنكران الصاحبة وهو المضمون العام الذى تريد الآيات إقراره ، ومع ذلك فهناك خلاف فى النسق بين الآيتين فى أكثر من جهة ، أما الجهة الأولى فإن آية الأنعام قد جاء فيها النكران بأسلوب الاستفهام وهو إنشائى ، بينما جاء النكران فى آية الجن بأسلوب خبرى والدافع البلاغى إلى تغاير الأساليب بين الموضعين يرجع إلى تغاير المساقات التى يأتى النكران للولد والصاحبة فى إطارها ، ففى الآية الأولى يسيطر مقام تكذيب المخلوق بنعمة الله ومن بينها التكذيب بنعمة إرسال الرسل ، وإنزال الوحى للهداية ، فمن قوله فى الآية الثالثة والتسعين فى سورة الأنعام :

١- سورة الأنعام : الآية ١٠١

٢- سورة الجــن : الآية ٣

(وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۗ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ)

إلى قوله تعالى فى الآية المائة من السورة نفسها :

(وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ)،

وما بين الآيتين من تعديد لأنعام الله على مخلوقاته وكلها آيات خلقها الله للتنعم ثم التدبر فيمن أوجدها ويسرها لعباده ، ثم التعقيب بإجمال هذه الأنعام فى نعمة إبداع السموات والأرض ، وهو خلق يكبر ويعظم على خلق عيسى وكل ما لابسه من معجزات ، ومن ثم فإنه بعد سوق كل هذه الأدلة التى تبطل تكذيب المكذبين فى مجالات الخلق فى كافة جهاته وأهدافه ، كان الأنسب للسياق أن يأتى الرد على استكبارهم خلق عيسى وإخراجهم له من دائرة البشر إلى دائرة البنوة لله ، أقول كان الأنسب أن يأتى هذا الرد فى أسلوب الاستفهام الإنكارى الذى يستند إلى كل ما سبقه من أدلة على نكران أن يكون لله ولد .

ثم إنه إذا كانت الأدلة السابقة على نكران الولد – فى الآية – تدخل فى إطار الاستدلال العقلى العام على ضرورة عدم استكبار شئ من أشكال الخلق على الله الخالق لكل شئ ، فإن الدليل الخاص المصاحب لنكران الولد يتمثل فى انتفاء وجود الصاحبة وهو الأمر الدال الذى لا يمكن أن تنكره عقول المكذبين إذا أعرضت عن تدبر الآيات العظمى فى

الخلق الكونى على وجه العموم ، وعطلت نعمة العقل فى التفكير الذهنى المجرد ، وتدنت به إلى التفكير المادى البسيط .

وأما فى آية الجن فإن المقام الذى وردت فيه الآية مقام التصديق يبدو ذلك منذ بداية السورة التى تشير إلى تنصت الجن واستماعهم القرآن وإعجابهم بما سمعوا وإدراكهم ما فيه من رشد ، وما دفعهم إليه ذلك من الإعلان عن تخلصهم من الشرك أيا كانت صوره

(قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا)[1]

ومن هنا جاء القول بنفى الولد المقرون بنفى الصاحبة من باب الاستمرار فى سياق التصديق – من قبل المخلوق وهو الجن هنا – بوحدانية الله صاحب هذه القرآن ومن ثم كان الأنسب للسياق أن يأتى نفى الولد فى الآية بأسلوب خبرى ؛ لأنه من باب الوصل فى الجمل الذى تناسبت فيه المضامين واتفقت – من ثم – الأساليب ؛ فالكلام فى الآية الثالثة من سورة الجن – خبر تفصيلى يعقب خبراً عاماً عن عدم إشراك أحد بالله ثم كان التفصيل بأن سلطانه تعالى عن أن يحتاج إلى أى شريك حتى لو كان هذا الشريك هو الصاحبة أو الولد ، وهما أقرب الشركاء إلى شريكهم .

ويلاحظ من جهة أخرى أن هناك فارقاً بين آية الأنعام وبين آية الجن فى موقع لفظة الصاحبة فهى مؤخرة عن الولد فى سورة الأنعام بينما هى مقدمة عليه فى سورة الجن

وقد كان هذا التقديم والتأخير من مقتضيات السياق المعجز ، فموطن الحديث فى سورة الأنعام عن نفى هذا القول بالولد خاصة ، بينما أصل الحديث فى سورة الجن عن

١- سورة الجن . آيات ١ – ٢

نفى الشرك على عمومه ؛ ومن ثم كان البدء بالولد فى سورة الأنعام من خلال الاستفهام المنكر لهذا القول (...أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ...) ثم كان من الطبعى أن يعقب هذا الاستفهام الإنكارى إقامة الحجة على الإنكار؛ فجاء نفى الصاحبة مؤخراً بعد نفى القول بالولد (...وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ...) .

أما فى سورة الجن فإنه لما كان المقام مقام إنكار الشرك عموماً ؛ كان لابد عند تفصيل الشركاء أن يقدم ذكر الصاحبة ونفيها على ذكر الولد ونفيه ؛ لأن الصاحبة سابقة على وجود الولد ومن هنا كان نفى الأسبق ثم ما يتلوه

(مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا...) .

ومن هذا النمط الذى يعد نكران الولد نفياً لمبدأ الشرك فى عمومه آيات تقرن كما ذكرنا فى بداية هذه النقطة – بين نكران الولد ونكران الشريك كحقيقة عامة ، كما فى قوله تعالى :

(مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ)[١]

والمضمون العام هنا يتفق مع مضمون الآيتين اللتين عرضنا لهما فى سورة الأنعام وفى سورة الجن من حيث هو إنكار للولد وما يتأدى عن الولد من القول بالشريك الإله .

وأن تقرن الآية بين إنكار الولد وإنكار الإله الشريك ليس أمراً غريباً فكلا الطرفين وجه من وجوه الشرك ، ولكن المثير للتساؤل هو تقديم الولد على الإله الشريك من جانب ثم المبالغة فى تقرير نفى كل منها باستخدام (من) المفيدة للتبعيض والتقليل من جانب آخر .

١- المؤمنون. آية ٩١

والرجوع إلى سياق الكلام فى سورة المؤمنين فيه ما يبرر هذا النسق ويظهر قيمته البلاغية .

فمحور السورة هو الرد على المكذبين بوحدانية الله من المشركين ويبدأ هذا الرد بإظهار أن الفلاح مع الإيمان فتحدد صفة المؤمنين وتحدد ماهية فلاحهم فى أنهم هم الوارثون للفردوس ، ويعنى هذا بطبيعة الحال خسران جانب المشركين ، والحد الفاصل بين الفريقين هو الإيمان بالبعث الذى يترتب عليه الفلاح للمؤمن والخسران للمشرك ، وفى إطار التأكيد لخسران المشركين وكذبهم على الله تأخذ الآيات فى عرض أدلة البعث ، ثم تعرض لمواقف المشركين من الرسل الذين دعوهم إلى الإيمان بالإله الواحد الباعث المجازى وتبلغ الأدلة على كذبهم وخسرانهم ذروتها عندما يسألون عن مالك السموات والأرض وعن رب العرش العظيم ، ومن بيده ملكوت كل شئ ، فإذا هم يقرون أن كل ذلك لله ، فهم مؤمنون بتوحيد الألوهية ومكذبون بتوحيد الربوبية ؛ فهل من تعقيب أنسب من قوله تعالى فى ختام هذا العرض فى الآية التسعين(بَلْ أَتَيْنَـٰهُم بِٱلْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَـٰذِبُونَ) فهو الحق الذى لا يحتاج إلى أى تأكيد ؛ لأنه الحق الذى يدركونه ويعرفونه ثم ينكرونه ومن ثم كان التأكيد على كذبهم لمن يقتدى بهم أو يوافقهم هواه ، ثم يبلغ هذا التقرير الخبرى غايته فى قوله تعالى : (مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ...) فينكر شرك القائلين بالولد أولاً لأنهم أكبر طوائف المشركين جرأة فى الكذب على الله ، فالعناية بدحض قولهم أهم

اقتران نكران الولد بنكران الإله الشريك وملاحظة تقديم الولد ثم المبالغة فى النفى

ومن ثم كان التقديم لإنكار الولد ، ثم جاء بعده إنكار الإله الشريك (...وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَـٰهٍ ...) لأن هذا النوع من المشركين كثير قبل القائلين بالولد وبعدهم، وكم تبين للناس كذبهم بالأدلة المختلفة على مر العصور، وتعدد الرسل ، ثم إنهم أخف وطأة من المدعين لله ولداً ؛ لأنهم يقرون بتوحيد الألوهية وأما المبالغة فى تأكيد الأسلوب الخبرى فى الآيات بقوله تعالى (من) مع الولد و (من) مع الإله الشريك فإنها مسألة اقتضاها السياق الذى عرضنا له حسب وروده فى السورة والذى ينتهى إلى إقرارهم بأن ملكوت كل شئ لله ومع

هذا الإقرار فهم مكذبون بالبعث ، مع أنه مما دعا إليه رسل هذا الإله الواحد فهو أمر مثير للدهشة ودال على الجحود الذى لابد معه – بلاغياً – من التأكيد على أن إشراكهم الولد مع الله أو إشراكهم آلهة مع الله باطل بطلانا لا تردد فيه ولا شك فـ (مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ...) .

ثم يأتى الدليل الآخر المؤكد على كذب من ادعى غير ذلك من خلال استخدام المذهب الكلامى فى قوله تعالى فى تتمة الآية :

(...إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ)

فالتنزيه هنا مسند إلى (...ٱللَّهِ ...) الاسم الظاهر وليس إلى الضمير ؛ للتأكيد أيضا على أن (...ٱللَّهِ ...) وحده هو الإله الواحد الذى ليس له ولد ، وليس له شريك والذى خلق كل شئ ، والذى لا يجوز تنزيه غيره عن شئ من ذلك .

(ج)

نكران الولد وثنائية الخاص والعام

ومن الأنماط التى تتعلق بمسألة نكران القول بالولد ، نمط الآيات التى لم تقف عند القول بالولد الخاص المحدود الذات ، وتجاوزت ذلك إلى نكران مبدأ الأبوة أو التبنى فى حق الإله الواحد، أيا كانت صفة الأبناء وحدود ذواتهم وفى هذا الإطار نعرض لقوله تعالى:

(وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ)[1]

١- سورة النحـــل : الآيات ٥٧ ــ ٥٩

ثم قوله تعالى :(أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا ۚ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظِيمًا)[1]

وبعد ذلك قوله تعالى:(وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ)[2]

فإنه على الرغم من كون المضمون العام للآيات الثلاث ، هو استنكار أبوة الله لأحد من خلقه ، من منطلق أنه إله واحد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له شريك مكافئ فإن المتأمل لنسق الآيات يلاحظ أن آية سورة النحل ، ليس فيها تحديد لذوات الأبناء ، لا فى جانب الله ، ولا فى جانب المشركين ؛ فهو تعالى يقول :

(وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ) ،

فإنه يعرف من خلال آيات أخرى أن المقصود بالبنات هو الملائكة ، وأن المقصود بقوله : (...مَّا يَشْتَهُونَ) هو الأبناء الذكور ، ولكن هذه المقاصد جاءت خافية فى هذه الآية وهو ملمح بلاغى من ملامح التناسب فى نسق الآية وما سبقها من آيات فى سورة النحل ، بدءا من الآية الحادية والخمسين، حيث عكفت الآيات على لوم وتبكيت المشركين على تفريطهم فى توحيد الله ، وراوحت بين أسلوب الخطاب للمشركين ، وبين أسلوب الغيبة فى الحديث عن الإله الواحد ، على الرغم من أن المتكلم منذ بدء هذه الآيات هو الله سبحانه وتعالى (وقال الله) ، وهذه المراوحة بين الأسلوبين ، بل واختيار أسلوب الغيبة فى الإشارة إلى الإله الواحد ،

١- سورة الإسراء : الآية ٤٠

٢- سورة المائـدة : الآية ١٨

مقام اللوم ونسق الغيبة ودلالته فى إخفاء ذوات الأبناء

تهدف – فيما نرى – إلى تنبيه المشركين المخاطبين باللوم والمؤاخذة ، إلى أن هذا اللوم وتلك المؤاخذة ليست نابعة من الحرص على صالح المتكلم ، بل هى نابعة من الحرص على مصلحة المخاطب ؛ إذ أن أسلوب الغيبة يجعل قضية الوحدانية من باب الحقائق العامة الشائعة التى يلام المشرك عليها ؛ لأنه فوت على نفسه خيراً مستدلاً عليه بالآيات البينات التى كان ينبغى تدبرها والإفادة بها ، وهو ما يستشعره المتأمل فى نهى المولى عن عبادة إلهين اثنين ، ثم تأكيد هذا النهى وإيجابه بطرح الدواعى الموجبة له فى قوله تعالى:

(وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَـٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَـٰهٞ وَٰحِدٞ فَإِيَّـٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴿٥١﴾ وَلَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًاۚ أَفَغَيۡرَ ٱللَّهِ تَتَّقُونَ ﴿٥٢﴾ وَمَا بِكُم مِّن نِّعۡمَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيۡهِ تَجۡـَٔرُونَ ﴿٥٣﴾ ثُمَّ إِذَا كَشَفَ ٱلضُّرَّ عَنكُمۡ إِذَا فَرِيقٞ مِّنكُم بِرَبِّهِمۡ يُشۡرِكُونَ)[1]

ومن هنا فإنه لما كان السياق – على نحو ما رأينا فى الآيات السابقة – سياق اللوم على تفويت الاعتبار بالدلائل العامة ، وعلى التعامى عن الحقائق العامة أيضاً ؛ فإن هذا السياق اقتضى – بلاغياً – أن يكون اللوم على إدعاء الأبناء لله – جل وعلا – لوما على المبدأ فى عمومه وليس لوماً على تحديد ذوات هؤلاء الأبناء ؛ فالمجال مجال استنكار الشرك ذاته وليس استنكار المشركين مع الله ، ومن هنا لاحظنا أن الآية الشاهد فى سورة النحل لامت المشركين على أن جعلوا لله بنات ، وهو ما لم يرضوه لنفسهم ، فكان حرياً بهم أن ينزهوا ربهم عنه

١- النحل آيات ٥١ ــ ٥٤

(وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ...) .

وعلى الوجه المقابل فإن المتأمل لنسق الآيات فى سورة الإسراء يلحظ أنها قد عنيت بتحديد ذوات الأبناء ، سواء فيما ادعوه على الله أو فيما ارتضوه لأنفسهم (أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا...) .

مقام التوبيخ ونسق الخطاب ودلالته فى تحديد ذوات الأبناء

فاللوم والتوبيخ [1] فى الآية على أن خص المشركون أنفسهم بالأبناء الذكور وعلى أنهم جعلوا الملائكة – وهى فيما ادعوا بنات الله – إناثا . والمتتبع لنسق الآيات يرى أن هذا

١- يميل الزمخشرى إلى الاعتقاد بأن الاستفهام فى الآية الأربعين من سورة الإسراء (أَفَأَصْفَىٰكُمْ... ؟) يفيد معنى الإنكار أى النفى وذلك عندما يقول(أَفَأَصْفَىٰكُمْ...) خطاب للذين قالوا الملائكة بنات الله والهمزة للإنكار ، يعنى أفخصكم ربكم على وجه الخلوص والصفاء بأفضل الأولاد وهم البنون ، لم يجعل فيهم نصيباً لنفسه ، واتخذ أدونهم وهى البنات ، وهذا خلاف الحكمة وما عليه معقولكم وعادتكم ؛ فإن العبيد لا يؤثرون بأجود الأشياء وأصفاها من الشوب ، ويكون أردؤها وأدونها للسادات (...إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظِيمًا)بإضافتكم إليه الأولاد وهى خاصة بالأجسام ثم بأنكم تفضلون عليه أنفسكم حيث تجعلون له ما تكرهون ، ثم بأن تجعلوا الملائكة وهم أعلى خلق الله وأشرفهم أدون خلق الله وهم الإناث (الزمخشرى.الكشاف٢/ ٤٥٠)
ونحن نرى أن معنى النفى – وإن كان يفهم ضمناً من النسق – فإنه أقل من أن يستولى على مدلول هذا النسق ، وربما كان معنى المؤاخذة واللوم والتوبيخ أقرب إلى غرض هذا الاستفهام بحكم ما يبين عنه السياق فى الآيات السابقة لهذه الآية من معانى النصح والتوجيه والإرشاد فى الأوامر والنواهى التى ذخرت بها الآيات والتى مردها إلى الصلة الحميمة بين الرب وبين عبده عطفا عليه ورحمة به، ثم إن العبد يدرك أن ربه هو صاحب العطاء وهو صاحب الاصطفاء – على نحو ما يظهر فى كلام الزمخشرى السابق – وإذا كان العبد مدركاً لذلك فإن مفهوم النفى تستيقنه نفسه وإن جحدته رغبته ، وإزاء هذه الحالة الشعورية للعبد يصبح اللوم أكثر مناسبة من الإنكار .

التحديد والتخصيص كان سمة السياق الذى وردت فيه الآية . وذلك بدءاً من الآية الثانية والعشرين من سورة الإسراء ، وحتى هذه الآية الشاهد فى بحثنا ، حيث يبدأ السياق بالخطاب الخاص المباشر لعبده آمراً بالتوحيد ، ناهياً عن الشرك فى قوله تعالى:

(لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولاً)[1].

ولا ينبغى أن نغفل هنا عن تحديد النسق القرآنى للإله الذى ينبغى توحيده (لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ...) وهو تحديد مقصود – ولا شك - ؛ لأنه يعاد مرة أخرى فى السورة فى ختام الآية التاسعة والثلاثين ، ومن خلال النهى عن الشرك ، والأمر بالتوحيد ، وذلك فى قوله تعالى :

(... وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِى جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا)[2] .

فالأمر هنا فى سورة الإسراء على خلافه فى سورة النحل ، والتحديد هنا للإله الواحد فى الاسم الظاهر (الله) خاصة ، له ما يبرره ويدفع إليه فى مجموع الآيات المحصورة بين الآيتين السابقتين من حيث هى وصايا تستهدف صالح العبد فى دنياه وفى آخرته ، وهى وصايا لا يوجبها كون الله إلها واحدا فحسب ، ولكن بالإضافة إلى ذلك كونه ربا لعبده ، ورحمته وسعت كل شئ فهو يهديه إلى كل ما فيه فلاحه بدءاً من الإحسان إلى الوالدين ، وانتهاء بأوجه السلوك العام مع بنى جنسه ، ومروراً بين ذلك بحق ذى القربى والأبناء ، والنفس ، فى منظومة من الهدى الربانى لعبده الجدير بالعبودية والمدرك لقيمة توحيد الله رباً وإلهاً . يقول :

١- الإسراء آية ٢٢

٢- الإسراء آية٣٩

(وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ
كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا
جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴿٢٤﴾ رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِى
نُفُوسِكُمْ ۚ إِن تَكُونُواْ صَٰلِحِينَ فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلْأَوَّٰبِينَ غَفُورًا ﴿٢٥﴾ وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ
وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ
ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴿٢٧﴾ وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ٱبْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ
قَوْلًا مَّيْسُورًا ﴿٢٨﴾ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا
مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾ إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا ﴿٣٠﴾
وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴿٣١﴾
وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا
بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ
مَنصُورًا ﴿٣٣﴾ وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۚ وَأَوْفُواْ
بِٱلْعَهْدِ ۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا ﴿٣٤﴾ وَأَوْفُوا ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ۚ
ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٣٥﴾ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ
كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ
وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولًا ﴿٣٧﴾ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾ ذَٰلِكَ مِمَّآ
أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ ۗ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِى جَهَنَّمَ مَلُومًا
مَّدْحُورًا)[1]

١- الإسراء الآيات ٢٣ ــ ٣٩

إن خصوصية الخطاب بين الرب وبين العبد التى تظهرها الآيات السابقة وتتضح فى حرص الرب على توجيه العبد إلى ما يصلح شأنه ، هى نفسها التى تستوجب خصوصية اللوم والتوبيخ عندما يتجاوز العبد حدود العبودية والتقديس للرب إلى درجة يحتفى فيها بنفسه أكثر من تقديسه لربه، ومن هنا جاء النسق القرآنى فى الآية الشاهد بقوله تعالى:

(أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا...)؛

مقام اللوم ونسق الغيبة ودلالته فى إخفاء ذوات الأبناء

لأن الملوم فى الآية ليس هو العبد المشرك من حيث العموم ، بل هو العبد الذى ما كان ينبغى له أن يشرك فى عبادة ربه أحدا بعد أن يدرك حدب الرب عليه ورحمته به ، فضلاً عن أن يتجاوز الشرك إلى تخصيص نفسه بالخير وإضافة ما يكره إلى ربه ، وتلك هى بلاغة النص القرآنى الذى يقيم التناسب بين العام والعام فى سورة النحل ، وبين الخاص والخاص فى سورة الإسراء .

مقام التعيين ونسق المتكلم ودلالته فى تحديد ذوات الأبناء

وفى آية المائدة أيضاً جاء الضمير (نحن) ليحدد ذوات الأبناء الذين ادعاهم المشركون لله سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وهى بذلك تتوافق مع آية سورة الإسراء فى تحديد ذات المدعى بنوتهم ، وإن كان الداعى إلى ذلك – فيما نرى – يكمن فى كون المشركين القائلين بذلك قد تحددت هويتهم، أى أن القضية لم تكن قضية الشرك كمبدأ ولا المشرك كجنس ، وإنما كانت قضية مشرك بذاته

(وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ ...)

وهذا المشرك قد حدد شريكاً بذاته (...نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ...) إنها خاصة التناسب التى هى إحدى أبرز سمات البلاغة فى النسق القرآنى .

ومن جهة أخرى فإن المتأمل لنسق الآيات الثلاث السابقة يلحظ اختلاف خواتيمها فيما بين استخدام أسلوب الغيبة فى آية سورة النحل:

(...أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ)

واستخدام أسلوب الخطاب فى آيتى سورتى الإسراء والمائدة على التوالى

(...إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظِيمًا)و(..قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم...) ومثــل هــذه الملاحظات تستوجب على المتدبر فى آى القرآن الكريم العودة إلى النظم القرآنى ؛ فبه وفيه تكمن الدوافع التى أدت إلى اختلاف الأنساق وتمايزها على الرغم من اتفاق المضمون فى عمومه ؛ إذ تظل لكل موضع خصوصية المقام النفسى الذى يساق فيه الكلام وتصاغ فيه التراكيب لتفى بالمضمون فى عمومه ، وتتبع خصوصية المقامات فى دقائقها ؛ إذ أن هدف النص اللغوى هو التأثير فى قلب المخاطب وبلوغ مخابئه ، وهدف القرآن – بالإضافة إلى كونه نصاً لغوياً ساعيا إلى التأثير فى قلوب مستمعيه والمتعبدين بتلاوته – أقول هدفه إعجاز معانديه وكشف بطلان موقفهم وزيف عقائدهم .

ومن هنا فإننا عندما نفتش عن سر اختلاف الأساليب التى اختتمت بها الآيات السابقة – على نحو ما لاحظنا – نرى أن آية سورة النحل كان ختامها تعقيبا على سلوك وفعل تشير إليه الأفعال الكثيرة الواردة فى الآية(ويجعلون – يشتهون – بشر – ظل وجهه – يتوارى – أيمسكه – يدسه) ثم يؤكده ختام الآية نفسها ، فالتعقيب حكم على سلوك عام (...أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ).

بينما نرى أن آية سورة الإسراء كان ختامها مشيرا إلى قول ، لا فعل (...إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظِيمًا).

وكذلك آية المائدة كان ختامها تعقيبا على أقوال ، فمنذ بدء الآية

(وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ ...) وفى ختامها أو تعقيبها (قل) .

والخلاف الذى نراه هنا بين السلوك والفعل من جانب ، وبين القول والرد عليه من جانب آخر ، يعنى أن السلوك يصاحبه غيبة الطرفين عن مواجهة بعضهما البعض بينما القول يعنى حضور المتحاورين بعضهما فى مواجهة البعض ، وهذا المعنى هو الذى يترجمه النظم القرآنى فى استخدامه أسلوب الغائب فى آية سورة النحل ، واستخدامه أسلوب الخطاب الحضورى فى آياتى الإسراء والمائدة .

ومما يبرز مصاحبة أسلوب الغيبة للسلوك ، ومصاحبة أسلوب الخطاب للحضور التعقيب على آية النحل بما يفيد العتاب واللوم

(...أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ)

فهو قضاء وتقييم للسلوك يعتب ويلوم ؛ لأنه ما كان ينبغى للمشركين أن يتورطوا فى شركهم ويتجاوزا نسبة الأبناء إلى الله سبحانه وتعالى ، إلى حد تفضيل أنفسهم على خالقهم وخالق هؤلاء الأبناء وهو موقف يستوجب الإشفاق عليهم واللوم والعتاب على ما ساقوا أنفسهم إليه .

وكذلك جاء التعقيب على آية المائدة بما يفيد التهديد والوعيد

(..قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم...) وكذلك قوله (...وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ)

تعدد الأنساق وثنائية القول والفعل

فالقول يزيد على السلوك فى ترجمة معانى التبجح الكامنة فى نفوس المشركين والتبجح لا يقابل بالإشفاق ولا يكفى معه اللوم ولا العتاب ، بل يصده الوعيد والتلويح بالعقاب .

وفى كل كان لابد أن يصاحب الإشفاق على صاحب السلوك المعوج لوم أو عتاب يعقب فعله ، أى فى حال غيبة من السلوك نفسه ، وكان لابد كذلك أن يصاحب تبجح المنكر تهديد ووعيد يصاحب قوله ،أى فى حال خطاب حضورى لقوله .

الخاتمة

لعله قد ظهر لنا – فى نهاية هذه الدراسة –أن الوقوف أمام قضية التوحيد فى القرآن الكريم ، كان وسيلة أكثر منه غاية .

فلم يكن من اهتمامات الكاتب – عبر الفصول السابقة – أن يدرس قضية الأنداد أو مسألة التثليث ، ومسألة تألية المسيح ، ولا قضية القول بالولد، من زاوية العقيدة ولا من خلال مقوماتها الفلسفية فالدراسة لم تكن دراسة فى العقائد .

كذلك لم يكن من اهتمامات الكاتب – فيما سبق – أن يتناول النصوص القرآنية بقصد التفسير المحض فهو لم يعرض لهذه النصوص بترتيب السور، ولا بترتيب الآيات ولم يعرض لها بترتيب زمن النزول ولا بترتيب مكانه .

لقد كان اهتمام الكاتب وتوجهه بلاغيا فى المقام الأول ، وكان منطلقه الرئيسى وركيزته فى هذا التوجه ، ما انتهى إليه البلاغيون [1] من كون النص القرآنى معجزا ببلاغه

١- تعد قضية إعجاز القرآن من القضايا المهمة التى شغلت الفكر البلاغى ، إن لم تكن هى الباعث الرئيسى على الاشتغال بعلوم البلاغة عند العرب ، وذلك بعد أن طرحت عدة أوجه لإعجاز القرآن كتضمنه أخباراً غيبية ، وكتشريعاته المحكمة التى لا تختل مع الزمن ، وكذلك قولهم بالصرفة ، ثم استقر الرأى – بعد تفنيد كل الأوجه السابقة – على كون القرآن معجزاً ببلاغة نظمه . ومن أشهر من نادى بذلك الإمام عبد القاهر الجرجانى فى أكثر من موضع من دلائل الإعجاز ، ومن ذلك قوله : وذاك أنا إذا كنا نعلم أن الجهة التى منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت ، وبانت وبهرت ، هى أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر ، ومنتهياً إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر ، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذى هو ديوان العرب ، وعنوان الأدب ، والذى لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا فى الفصاحة والبيان ... "

(عبد القاهر الجرجانى / دلائل الإعجاز ص ٨ –٩) .

ويقول أيضاً فى موضع آخر : " ... أعجزتهم مزايا ظهرت لهم فى نظمه وخصائص صادفوها فى سياق لفظه ، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها ومجارى ألفاظها ومواقعها ..."

(عبد القاهر الجرجانى / دلائل الإعجاز ص ٣٩) .

ومن ذلك أيضاً قول حازم القرطاجنى : " إن الإعجاز فيه من حيث استمرت الفصاحة والبلاغة فيه من جميع أنحائها فى جميعه استمراراً لا توجد له فترة ولا يقدر عليه أحد من البشر وكلام العرب ومن تكلم بلغتهم لا تستمر الفصاحة والبلاغة فى جميع أنحائها فى العالى منه إلا فى الشئ اليسير المعدود ، ثم تعرض الفترات الإنسانية "

(حازم القرطاجنى / منهاج البلغاء / ص ٣٨٩ – ٣٩٠) .

نظمه . إنه إذن محاولة لاختبار صحة هذا الرأى والتثبت منه وله ، بعد أن طرحت للكشف عن سر إعجاز القرآن – وجوه مختلفة ، ثم إن هذه الدراسة كذلك تعبير عن رؤية منهجية للكاتب مؤداها أن الآراء النظرية فى البلاغة والنقد ، إذا كان مبعثها هو الآراء التحليلية ، فإن محكها وميدان صدقها – كذلك – فى هذه الدراسات التطبيقية التى تحلل النصوص وتتغلغل فى مقوماتها الجمالية .

البحث فى تصنيفه العام واحد من بحوث البلاغة التحليلية . النص القرآنى هو عدته ووسيلته ، والحلقة الأولى منه فى قضية التوحيد ، ثم ما يليها من حلقات أخرى إن شاء اللّٰه – هى منهجه وطريقته . فبراعة التحليل وقيمته – فيما نرى – تكمن فى الأطر التى تحوى هذا التحليل ، وتقيم من شتات الجزئيات بناءً كلياً ، وهذا هو الفارق بين تحليلات بلاغية عند البلاغيين العرب قديماً ، وبين ما ينبغى أن يكون من تحليلات عند المعاصرين . إن وقوف القدماء أمام فرائد الآيات القرآنية أو فرائد الأبيات الشعرية ، نمط من أنماط البلاغة التحليلية ، ومرحلة استهدفت إقامة الشاهد على القاعدة تلقيناً أو تثبتاً لها ، ولكنها مرحلة طالت ، وأخرت – كثيراً – انتقال البلاغة العربية من مرحلة التحليل إلى مرحلة التنظير . ولا نقصد هنا إلى التنظير بمفهومه الضيق المتمثل فى صياغة مجموعة من المبادئ أو القوانين الأدبية أو النقدية ، ولكننا نسعى إلى تنظير يحدد الاتجاهات الفنية للذوق العربى فى مراحله المختلفة من خلال الوعى بالأسس الفلسفية التى حكمت الشخصية العربية فى مراحل تطورها المختلفة .

إن غياب المذهبية العربية فى مجال البلاغة والنقد الأدبى مرتبط ارتباطا وثيقا بغياب الحضور المؤثر للشخصية العربية أو هو مؤد إليه .

وكلاهما مرتد إلى التعويل المحموم للناقد العربى المعاصر على الوعى بالمذاهب الأدبية الغربية ، وإدراك أسسها الفلسفية النابعة من مجتمعات أوروبا ، ثم محاولة ربط ذلك كله بالنص الأدبى العربى ، وهو – بكل تأكيد – برئ منه .

إن الكلاسيكية الفرنسية لا تستطيع أن تقوم فى النهضة الأدبية العربية بما استطاعته فى النهضة الأوروبية ، وكذلك الواقعية الأوروبية لا يمكن أن يؤدى فهمها وإدراكها إلى تقويم النصوص العربية فى الأدب الواقعى .

وقس على ذلك – أو ربما كان أبعد من ذلك – المذاهب والاتجاهات الجديدة فليس من المحتم أن يسير الأدب العربى إلى مرحلة العبث ، وليس من الضرورى أن يعتد الناقد العربى بما اعتد به التفكيكيون أو البنائيون فى تحليل النصوص الأدبية العربية .

ولنا فى تاريخ البلاغة والنقد العربى القديم شاهد على ذلك ، فالتعلق بفلسفة أرسطو أوهم[1] بإمكان التوصل إلى نظرية نقدية عربية ، ثم انتهى الأمر إلى مسخ عند قدامة بن جعفر ،

١- الناظر فى المقدمة التى وضعها قدامة بن جعفر لكتابه نقد الشعر يلاحظ تمييز الرجل لنقد الشعر – كعلم – عن غيره من العلوم التى شغل بها سابقوه فى مجال الشعر ، كعلم النحو وعلم اللغة وكذلك الأنساب وعلم العروض ويستشعر الدارس إحساس قدامة بخلو التراث السابق عليه من علم النقد ، وإعلانه عن أن كتابه فى نقد الشعر هو الذى سيسد هذا الفراغ وذلك عندما يقول : " ولم أجد أحداً وضع فى نقد الشعر ، وتخليص جيده من رديئة كتاباً وكان الكلام عندى – فى هذا القسم أولى بالشعر من سائر الأقسام المعدودة ؛ لأن علم الغريب والنحو وأغراض المعانى محتاج إليه فى أصل الكلام العام للشعر والنثر ، وليس هو بأحدهما أولى منه بالآخر وعلما الوزن والقوافى وإن خصا الشعر وحده ، فليست الضرورة داعية إليهما لسهولة وجودهما فى طباع أكثر الناس من غير تعلم .... فأما علم جيد الشعر من رديئه فإن الناس يخبطون فى ذلك منذ تفقهوا فى العلم ، فقليلاً ما يصيبون .

ولما وجدت الأمر على ذلك ، وتبينت أن الكلام فى هذا الأمر أخص بالشعر من سائر الأسباب الأخر ، وأن الناس قد قصروا فى وضع كتاب فيه ، رأيت أن أتكلم فى ذلك بما يبلغه الوسع " .

(قدامه بن جعفر / نقد الشعر / ص ١٥ – ١٦) .

وعلى الرغم من وعى قدامه بموقع كتابه فى خريطة التراث النقدى ، فإنه لم يستطع أن ينجز ما صبا إليه ؛ وذلك بسبب تحكيمه روح المنطق الأرسطى الذى أغرى به فى الدرس الشعرى ، وهذا هو ما أخذه عليه الدارسون فى تاريخ النقد العربى فالدكتور جابر عصفور يقول عنه : " لقد أراد أن يقيم علماً يميز جيد الشعر من الردئ، وأدرك أن الخطوة الأولى لقيام علم الشعر هى استقلاله عن علوم اللغة وغيرها ، وارتباطه بطبيعة مادته الخاصة وهى القول الموزون المقفى ، والخروج من

فلا هو ارتقى إلى منطق عربى يناسبه ، ولا هو أبرأ نفسه من مصطلحات منطقية وفكر فلسفى أرسطى غير جدير بالنص الشعرى العربى أو بعبارة تأريخية نقدية نقول ، لا هو استطاع أن يصنع صنيع حازم[1] القرطاجنى فيصل إلى نظرية نقدية عربية تقتدى بالنهج اليونانى ، ولا

علاقات هذه المادة بمجموعة من القوانين تؤسس العلم الذى يميز الجيد من الردئ وتلك خطوة أولى صحيحة فى قيام العلم . لكن المعضلة فى الخطوات التطبيقية لإقامة هذا العلم .

وهنا يبدو قدامة متناقضا مع نفسه . لقد أراد أن يميز نقد الشعر عن غيره من المعارف ، ولكنه أفلح فى تمييزه – فحسب – عن العلوم اللغوية التقليدية ، وعن السياسة والأخلاق ، ولم يفلح – وهذا هو المهم – فى تمييز النقد عن المنطق " . (د/ جابر أحمد عصفور / مفهوم الشعر / ص ١٧١ – ١٧٢) .

كما يذكر أيضاً الدكتور جابر عصفور – فى صدد إظهاره لفساد غاية الكتاب الذى وضعه قدامة فى نقد الشعر - " أن الفكر الشعرى بخصوصيته وخصوصية صياغته يتطلب منطقاً متميزاً عن المنطق العام الذى يفكر فيه قدامة فإذا طبقنا المنطق العام دون أن نراعى خصوصية الظاهرة التى يعالجها ، ضاعت منا الخصوصية ، ولم نفلح فى إقامة علم يميز جيد الشعر من رديئه . وتلك هى المعضلة الأساسية التى لم ينتبه إليها قدامة " .

(د / جابر أحمد عصفور / مفهوم الشعر / ص ١٨٢) .

وفى الإطار نفسه ينتقد الدكتور محمد مندور محاولة قدامة ويحكم بفشلها فيقول : " وتأليف هذا الكتاب فى ذاته هو بناء هيكل منطقى ، تصوره قدامة بعقله المجرد لقد جارى قدامة هذا العقل الشكلى إلى نهاية شوطه ، غير ناظر إلى حقائق الشعر ولا متقيد بها " . (د / محمد مندور / النقد المنهجى عند العرب / ص ٦٨) .

كما يضيف أيضاً فى حكمه على كتاب نقد الشعر لقدامه قوله : " وفى هذا الكلام الطويل الممل ما يدل على طريقة قدامه فى نقد الشعر ، وبعده عما ادعاه . فهذه فلسفة أرسطاليسية ، ومزيج من المنطق والأخلاق المعروفة عند المعلم الأول". (د/ محمد مندور / النقد المنهجى عند العرب / ص ٧٠ – ٧١) .

١- الدال على تميز صنيع حازم القرطاجنى فى تاريخ النقد العربى – النظرى منه خاصة – وهو وعى الرجل بان الدراية بفلسفة أرسطو وتقدير ما فيها من درس نظرى لقوانين العمل الشعرى شئ يخص الشعر اليونانى ، وأن ما قاله أرسطو يستلزم إقامة علم نظرى للشعر العربى خاصة ، لأن أرسطو لم يكن على علم بخصوصية الظاهرة الشعرية عند العرب وتميزها فى كثير من الجوانب عند الشعر اليونانى الذى نظر له ، فحازم نفسه يشير إلى مبعث تأليفه لمنهاج البلغاء واستناده فى هذا المؤلف إلى دقائق وخصائص الشعر العربى فيقول : " ولو وجد هذا الحكيم أرسطو فى شعر اليونانيين ما يوجد فى شعر العرب من كثرة الحكم والأمثال والاستدلالات ، واختلاف ضروب الإبداع فى فنون الكلام لفظاً ومعنى وتبحرهم فى أصناف المعانى ، وحسن تصرفهم فى وضعها ووضع الألفاظ بإزائها وفى إحكام مبانيها واقتراناتها ، ولطف التفاتاتهم ، وتتميماتهم واستطراداتهم وحسن مآخذهم

تقحم فكره ولا تنطلق من معطياته الأولية ، بل ولا تعول على مصطلحاته ، ولا هو تراجع تراجع ابن طباطبا العلوى [1]فعزف عن الذوق اليونانى وارتد إلى ذوقه العربى الأخلاقى المحافظ .

ومنازعهم وتلاعبهم بالأقاويل المخيلة كيف شاءوا ، لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية . فإن أبا على بن سينا قد قال عند فراغه من تلخيص كتابه فى الشعر :

(وهذا هو تلخيص القدر الذى وجد فى هذه البلاد من كتاب الشعر للمعلم الأول ، وقد بقى منه شطر صالح ، ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع فى علم الشعر المطلق ، وفى علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان كلاما شديد التحصيل والتفصيل . وأما هاهنا فلنقتصر على هذا المبلغ) انتهى .

وفى كلامه إشارة إلى تفخيم علم الشعر . وما أبدت فيه العرب من العجائب وإلى كثر تفاصيل الكلام فى ألفاظه ومعانيه ونظمه وأساليبه ، واتساع مجال القول فى ذلك . وقد ذكرت فى هذا الكتاب من تفاصيل هذه الصنعة ما أرجو أنه من جملة ما أشار إليه أبو على بن سينا " (حازم القرطاجنى / منهاج البلغاء / ص ٦٩ – ٧٠) .

وقد توصلنا فى دراسة سابقة لنا عن حازم القرطاجنى وحدود التأثيرات اليونانية فى عمله النقدى إلى نتيجة عامة قلنا فيها : " وفى نهاية المطاف فإنه يمكننا الحكم فى قضية التأثير اليونانى فى الآراء النقدية لحازم القرطاجنى حين نقول إن حازماً لم يفد من التراث الفلسفى اليونانى ممثلاً فى الترجمات القديمة لأرسطو ، وفى شروح الفلاسفة المسلمين ، إلا مسألة التنظير فى المقام الأول ؛ فهو يفترق فيها عن المحاولات المعروفة عند ابن طباطبا وقدامة وعبد القاهر ، فإن هذه المحاولات قد افتقدت الإحاطة بموضوع الشعر أسساً وتركيباً عاماً ، كما أنها افتقدت النظرة الشمولية التى تساهم فى ربط أجزاء البناء التنظيرى كله . كما أنه أفاد من هذا التراث إدراك وليس إيجاد – بعض الأسس الهامة فى تكوين الشعر ، وبخاصة الخيال والمحاكاة ، وكلاهما – بطبيعة الحال كان موجوداً فى النصوص الأدبية ذاتها ، والذى أفاد حازم هو إدراك هذا الوجود .

أما القضايا والأفكار التى عالجتها هذه النظرية ، فإن حازماً قد رجع فيها إلى مصدرين : أولهما وأهمهما مراجعة النصوص الشعرية العربية نفسها ، واستنباط ما تقوم عليه من قوانين ، وآخرهما بعض الإشارات النقدية التى أمكن تلمسها فى كتابات النقاد العرب قبله ، والتى كانت غارقة – فى مجملها – فى الميل إلى التطبيق أكثر من التنظير " . (د / صفوت عبد الله الخطيب / نظرية حازم القرطاجنى النقدية / ص ٣٠٥) .

١- إن تسمية ابن طباطبا لكتابه (عيار الشعر) لهى أمر دال على نية الرجل فى السعى إلى وضع عام يصح ميزاناً ومقياساً للشعر ، وذلك بعد أن طالت الخصومة بين أنصار الجديد وأنصار القديم . وهو فى هذا الصدد استطاع أن يضع يده على أس الأزمة وهو ما يسميه محنة الشاعر المحدث ، ثم استطاع أن يطرح علاجاً لهذه الأزمة من خلال علاقة اللفظ والمعنى ، ثم إذا به عندما راح يطرح نماذجه التى يقنن لها وبها عياره للشعر قد غلبه ذوقه المحافظ الأخلاقى فقسم الشعر إلى نوعين أحدهما هو المثال المرتجى والآخر فاسد مموه فقال : " فمن الأشعار أشعار محكمة ، متقنة ، أنيقة الألفاظ ، حكيمة المعانى ، عجيبة التأليف ، إذا نقضت وجعلت نثراً لم تبطل جودة معانيها ، ولم تفقد جزالة ألفاظها .

إن ما صنعه حازم القرطاجنى منفرداً فى التاريخ النقدى العربى قديما ، هو ما نطمع أن يصنعه الناقد العربى – لكن بروح الفريق المتكامل – اليوم . وكما أن ذلك المطلب لم يتأت لحازم إلا باستقراء الشعر العربى القديم شارده ووارده ، فكذلك لن يتأتى لنا هذا المطلب إلا باستقراء النص الأدبى العربى قديمه وحديثه ، وإذا كنا قد تأخرنا فى البدء فى هذا الطريق من جهة، وإذا كنا قد افتقدنا الوعى بأهمية العمل بروح الفريق المتكامل بسبب توزعنا بين مفزع من مناهج النقد الأدبى الحديث فى أوربا ، أو مغرى بها ، فإنه لا أمل لنا فى العودة إلى بداية صحيحة إلا إذا أدركنا أن ذلك مرهون بأن نعمل بروح الفريق المتكامل ، وأن نتخلى عن الداء الكامن فى الشخصية العربية والذى أشرنا إليه فى دراسة سابقة عن غفران أبى العلاء[1] وأعنى به داء الغرام بالشخصانية أو تحكم الروح الفردى

ومنها أشعار مموهة مزخرفة عذبة تروق الأسماع والأوهام إذا مرت صفحاً ، فإذا حصلت وانتقدت بهرجت معانيها ، وزيفت ألفاظها ، ومجت حلاوتها ، ولم يصلح نقضها لبناء يستأنف منه " .
(ابن طباطبا / عيار الشعر / ص ٢١) .

ويمكن مراجعة هذه النماذج فى الكتاب من ص ٦٤ – ٨٢ وهى نماذج لما يسميه (الأشعار المحكمة المتقنة المستوفاة المعانى) وهو يعقب عليها مظهراً استجادته لها ورضاه عنها فيقول : " فهذه الأشعار وما شاكلها من أشعار القدماء والمحدثين أصحاب البدائع والمعانى اللطيفة الدقيقة تجب روايتها والتكثر لحفظها " (ابن طباطبا / عيار الشعر / ٨٢) .

إن الدكتور جابر عصفور يرى أن موقف ابن طباطبا هذا المبنى على نظرة أخلاقية كان مأزقاً أدى إلى تراجع ابن طباطبا عما كان مرشحاً أن يدركه من حقيقة التعبير الشعرى ، فهو يقول : " ولقد كان أمام ابن طباطبا أكثر من وسيلة للخروج من مأزق الأخلاقية الضيق ، ولكنه آثر التمسك بنظرة أخلاقية صارمة ورثها عن ابن قتيبة المحدث الفقيه ، فاضطرب الأمر عليه ، واضطر إلى التمييز بين شعر (حكيم المعانى متقن اللفظ ، وشعر عذب اللفظ واهى المعنى) وعندما وازن بين الاثنين رفع من شأن الأول على الثانى ، ولم يستطع أن يجد أى فائدة واضحة للثانى ؛ ولذلك تقبل شواهد ابن قتيبة ، كما تقبل أساسه الأخلاقى الصارم فى تقييم الشعر . ولكن هذا التقبل وإن كان مبرراً مع فقيه محدث – يمثل مأزقاً لابن طباطبا الذى اقترب من الجذر التعبيرى فى الشعر،عندما تحدث عن الصدق عن ذات النفس بكشف المعانى المختلجة فيها".(د/ جابر أحمد عصفور/ مفهوم الشعر/ ص ١٠٧) .

١- انظر كتاب الأصول الروائية فى رسالة الغفران من منشورات دار الهداية . القاهرة .

من هذه الزاوية جاءت دراستنا دعوة أو حلقة فى مشروع نرجو أن تتوالى حلقاته من خلال جهود الدارسين للنص الأدبى العربى فى عمومه ، أعنى فى نص القرآن أو فى نصوص الشعر وكذلك نص الحديث النبوى ، ونصوص النثر .

إننا ندعو إلى إعداد حلقات تحليلية فى مجال البلاغة والنقد ، لا تقوم على اقتناص الفرائد – بيتا أو حتى قصيدة كاملة أو رواية – بل تقوم على إطار مضمونى عام تتوزع شواهده ونصوصه فى مجموع النص الأدبى العربى ؛ لأننا لا نريد أن نلج هذا الطريق من خلال النص فى ذاته ، بل نريد أن نلج إليه من خلال الوعى بالأسس الفلسفية العامة التى حكمته ووجهته ، ثم نتبين بعد ذلك فروق المعالجة الأدبية الدقيقة التى تحكمها مقامات المقال الأدبى ، وتبوح بروح الأديب ، وتراعى ذوق المتلقى .

من هذه الجهة جاء بحثنا فى قضية التوحيد مضموناً عاماً فى القرآن الكريم ومن هذه الجهة أيضاً كان تتبعنا لتبدل الأنساق مع اختلاف المواضع فى إطار هذا المضمون العام .

ومن هذه الجهة – بعد ذلك – كان اختلافنا عمن أثاروا هذه القضية من القدماء اختلافاً فى النهج دفع إليه اختلاف المقاصد . فالقدماء الذين أثاروا قضية الآيات المتشابهة لفظاً مع اختلاف بالزيادة أو النقص ، وقفوا أمام الآيات الشواهد فى ذلك الأمر فنظروا إليها فى ذاتها ، أعنى أن اهتمامهم انحصر فى صياغة الآيات المتشابهة لفظاً وفى مضمونها الخاص ، دون النظر إلى المحيط الدلالى العام الذى ترد فيه تلك الآيات ، ودون النظر إلى السياق العام للسورة القرآنية الذى تمثل فيه الآية جزءاً من كل ، وكان ذلك مرتباً على مقاصد أولئك العلماء التى تمتزج بتكوينهم الفكرى فى جو عام ميال إلى النظر الفردى والمعالجات الجزئية، وذلك كله لعنايتهم بالشاهد أكثر من عنايتهم بالتنظير الشمولى .

ومن هذه الجهة – فى ختام الأمر – آثر بحثنا اصطناع الأطر الرئيسية أو القضايا العامة ، وتقسيمها إلى محاورها الفرعية التى تملى النصوص قسمتها إليها ، ثم كان النظر بعد ذلك فى تلك النصوص فى إطار السياق العام الذى يحكم كل نص على حده ، ثم فى إطار المحور الفرعى والقضية العامة التى يدور فى فلكها ليمكن تمييز النسق البلاغى الذى كان حقيقاً به ، وفى الحسبان أن ذلك وقوف على أحد الأسس الفكرية ، أو محاولة لإدراك ووعى هذه الأسس التى أنتجت النص القرآنى نصاً بليغاً مثالاً ، أرضى الذوق العربى وبهر المتلقى وأعجزه فصار مطلبه من جهة كما صار النمط المثال لفلسفة التذوق الإبداعى للغة العربى من جهة أخرى ، وأصبحت – من بعد – قضية التوحيد مجرد حلقة تستلزم حلقات متعددة – ليس فى الإبداع القرآنى وحده – بل فى الإبداع الفنى العربى كله حتى يمكن لهذه الحلقات التحليلية أن تثمر – فيما بعد – بحوثاً فى نظريات الإبداع اللغوى والفنى العربى، الذى يسهم بدوره فى توقيفنا على حقيقة الشخصية العربية وفلسفتها فى الوجود .

المصادر والمراجع

المصدر الرئيسى فى البحث هو : القرآن الكريم

وهذه هى المراجع التى استعين بها فى البحث مرتبة ترتيباً هجائياً حسب المشهور من اسم المؤلف لقباً أو كنية أو اسماً :

١- **الإسكافى / الخطيب أبو عبد الله محمد بن عبد الله**

درة التنزيل وغرة التأويل فى بيان الآيات المتشابهات فى كتاب الله العزيز.

برواية ابن أبى الفرج الأردستانى إبراهيم بن على بن محمد .

تحقيق عادل نويهض – دار الآفاق الجديدة – بيروت ط الثالثة ١٩٧٩م .

٢- **إسماعيل / حقى البرسوى**

تفسير روح البيان (المجلد الثانى)

دار الفكر عن طبعة المطبعة العثمانية ١٣٣٠ هـ

٣- **بنت الشاطئ / دكتورة عائشة عبد الرحمن**

التفسير البيانى للقرآن الكريم (جزء أول)

دار المعارف – مصر ط الثالثة ١٩٦٨م

٤- **دكتور / جابر أحمد عصفور**

مفهوم الشعر دراسة فى التراث النقدى

دار الثقافة – القاهرة ١٩٧٨م .

٥- **حازم / أبو الحسن حازم القرطاجنى**

منهاج البلغاء وسراج الأدباء

تحقيق / محمد الحبيب بن الخوجة

دار الغرب الإسلامى – بيروت ط الثالثة ١٩٨٦م .

الرازى / الإمام فخر الدين الرازى

نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز

تحقيق د/ بكرى شيخ أمين

دار العلم للملايين – بيروت ط أولى ١٩٨٥م .

٦- **الزمخشرى / أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشرى**

الخوارزمى الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل (الأجزاء ١ ، ٢ ، ٣) .

مصطفى البابى الحلبى – القاهرة ١٩٦٦

٧- **الزملكانى / كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكانى**

البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن

تحقيق / د. خديجة الحديثى ، د. أحمد مطلوب

مطبعة العانى . بغداد . ط. أولى ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م . ضمن سلسلة إحياء التراث الإسلامى الكتاب التاسع .

٨- **سيد قطب / التصوير الفنى فى القرآن**

دار الشروق – القاهرة – بيروت ط . الثانية عشرة١٩٩٢م .

٩- **دكتور / صفوت عبد الله الخطيب**

نظرية حازم القرطاجنى النقدية والجمالية فى ضوء التأثيرات اليونانية .

مكتبة نهضة الشرق – القاهرة ١٩٨٦م

١٠- **ابن طباطبا / محمد أحمد بن طباطبا العلوى**

عيار الشعر

دراسة وتحقيق دكتور / محمد زغلوم سلام

منشأة المعارف . الإسكندرية ١٩٨٠م .

١١- **الطبرى / أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى**

جامع البيان فى تفسير القرآن (مجلد أول)

دار المعرفة . بيروت . د. ت .

١٢- **عبد القاهر / الشيخ الإمام أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ابن محمد الجرجانى النحوى .**

دلائل الإعجاز

تحقيق / أبو فهر محمود محمد شاكر

مكتبة الخانجى . القاهرة . ١٩٨٤م .

١٣- **أبو عبيدة / معمر بن المثنى التيمى**

مجاز القرآن (الجزءان الأول والثانى)

تحقيق د/ محمد فؤاد سزكين

مكتبة الخانجى . مصر . د.ت .

١٤- **ابن قتيبة / أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة**

تأويل مشكل القرآن

شرحه ونشره السيد أحمد صقر

دار التراث – القاهرة ط الثانية ١٩٧٣م .

قدامة / أبو الفرج قدامة بن جعفر

نقد الشعر

تحقيق / كمال مصطفى

مكتبة الخانجى – القاهرة . ط الثالثة ١٩٧٩م .

١٥- القرطبى / أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى

تفسير القرطبى الجامع لأحكام القرآن

دار الشعب . د.ت .

١٦- الكرمانى / تاج القراء محمود بن حمزة بن نصر الكرمانى

البرهان فى توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان المنشور بعنوان (أسرار التكرار فى القرآن) .

دراسة وتحقيق / عبد القادر أحمد عطا

دار الاعتصام . القاهرة . ١٩٧٧م .

١٧- محمد / فؤاد عبد الباقى

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم

دار المعرفة . بيروت ، درا الفكر ط الثالثة . ١٩٩٢ .

١٨- دكتور محمد مندور

النقد المنهجى عند العرب

دار نهضة مصر – القاهرة ١٩٧٢م .

١٩- النسفى / الإمام الجليل أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفى

تفسير النسفى (الجزءان الأول والثانى)

دار الكتاب العربى . بيروت . ١٤٠٢هـ ١٩٨٢ م .